

UNIVERSITÄT STUTTGART
Institut für Literaturwissenschaft
Abteilung für Neuere deutsche Literatur II
Prof. Dr. phil. habil. Klaus H. Hilzinger

Erinnerung an den Holocaust

Eine exemplarische Untersuchung zur jüdischen Autobiographie

Magisterarbeit
vorgelegt von
Markus Malo
im Wintersemester 1997/98

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	4
2. Die Autobiographie	9
2.1. Zum Stand der Gattungstheorie – ein Überblick	9
2.2. Zur jüdischen Autobiographie des Holocaust	15
3. Assimilation und Distanz: zur jüdischen Autobiographie deutscher Sprache im 20. Jahrhundert	22
3.1. Assimilation und Ausgrenzung – Thesen zur jüdischen Autobiographie ...	22
3.2. Werner KRAFT	24
3.2.1. KRAFT und die autobiographische Tradition	24
3.2.2. <i>Spiegelung der Jugend</i>	28
3.3. Ludwig GREVE	33
3.3.1. <i>Warum schreibe ich anders?</i>	35
3.3.2. <i>Wo gehörte ich hin?</i>	38
3.4. Georges-Arthur GOLDSCHMIDT	48
3.4.1 <i>Vom Leben in zwei Sprachen – Ein Stuhl mit zwei Lehnen</i>	50
3.4.2. Die autobiographischen Werke	53

3.5. Ruth KLÜGER	62
3.5.1. Ruth KLÜGERs Erinnerung an den Holocaust	65
3.5.2. <i>weiter leben</i>	71
 4. Schlußbetrachtung	 81
 5. Literaturverzeichnis	 85
5.1. Autobiographische Texte	85
5.2. Forschungsliteratur	86
 Register	 90

1. Einleitung

Zu keiner Zeit und an keinem Ort wurde die Ausrottung einer ganzen Bevölkerungsgruppe so systematisch und rücksichtslos durchgeführt wie in Deutschland und in den besetzten Ländern während des Krieges. Durch den Holocaust¹ wurde ein Großteil der europäischen Juden ermordet, der Rest konnte fliehen oder überlebte den nationalsozialistischen Vernichtungsfeldzug in wechselnden Verstecken². Deshalb ist der Holocaust zu einem Prüfstein einer deutschen Identität geworden: Die deutsche Geschichtserinnerung als Bestandteil des kollektiven Selbstverständnisses der Deutschen wird immer durch die Verbrechen des Nationalsozialismus mitbestimmt sein müssen; einen verklärenden, ungebrochenen Blick auf die Vergangenheit kann es nach dem Holocaust nicht mehr geben³.

Mehr als fünfzig Jahre nach Kriegsende stirbt die Generation der Zeitzeugen, der überlebenden Augen- und Ohrenzeugen des Völkermords an den Juden, und mit ihnen die lebendige Erinnerung an die Verbrechen, die von den Nationalsozialisten mit dem Wissen und der Billigung, zumindest aber der Duldung großer Teile der Bevölkerung begangen wurden⁴. Zwar ist die Geschichte des Dritten Reiches und mit ihr auch der Holocaust spätestens seit den 60er Jahren Gegenstand intensiver Forschungen in der Geschichtswis-

¹Zum Begriff ‚Holocaust‘ und seiner Problematik vgl. ausführlich C. MÜNZ (1996), S. 100–110 sowie I. Heidelberger-Leonard (1996), S. 19–21. Dennoch wird er in dieser Arbeit seiner Eingeführtheit und allgemeinen Bekanntheit wegen verwendet. Zu diesem pragmatischen Umgang mit dem Begriff vgl. KLÜGER (1992), S.233:

„Solange es nur irgendein Wort gibt, daß sich ohne Umschweife und Nebensätze gebrauchen läßt“.

²Vgl. z. B. die Autobiographie von DEUTSCHKRON (1980), die den Krieg in wechselnden Verstecken und mit wechselnden Identitäten überlebte. Ein ähnliches Schicksal erleidet auch der Protagonist in dem autobiographischen Roman von BEGLEY (1996).

³Die Bedeutung des Holocaust für die kollektive Identität der Deutschen untersucht C. MEIER (1990).

⁴Vgl. J. ASSMANN (1993), S. 338 f., der die Bedeutung des Generationswechsels für die kollektive Erinnerung untersucht. Teil 2.2. dieser Arbeit beschäftigt sich ausführlicher mit diesem Problem.

senschaft geworden⁵, in der Bevölkerung ist diese Epoche der jüngsten deutschen Geschichte aber zumeist verdrängt worden – zu groß waren die ‚Forderungen des Tages‘, die nach dem verlorenen Krieg die Menschen beanspruchten und der daraus resultierende Wunsch, einen ‚Schlußstrich‘ unter dieses Kapitel der deutschen Geschichte zu ziehen.

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und seinen Verbrechen, die öffentliche und gesellschaftlich wirksame Diskussion um Schuld und Sühne vollzog und vollzieht sich – trotz der erwähnten Verdrängungsmechanismen – in Zyklen, die der Folge der Generationen entsprechen: jede neu heranwachsende Generation hat sich der Erinnerung an den Holocaust als Bestandteil der historisch gewachsenen, kollektiven Identität zu stellen⁶. Die Erinnerungsarbeit ist mehr und mehr auf die Vermittlung durch die Medien – seien es nun geschichtswissenschaftliche Abhandlungen, populäre Kino- und Fernsehfilme oder künstlerische Erzeugnisse – angewiesen, weil die Generation der Zeitzeugen allmählich auszusterben beginnt. Diese Tatsache mag ein Erklärungsansatz für das vermehrte Erscheinen jüdischer Autobiographien sein⁷, die das Überleben unter den Bedingungen des Holocaust zum Thema haben und beim Publikum auf starke Resonanz stoßen. An erster Stelle ist hier die Autobiographie Ruth KLÜGERS zu nennen, die inzwischen in mehreren Ausgaben, als Hardcover und als Taschenbuch, im Buchhandel oder in geschlossenen Buchclubs, eine sechsstellige Auflagenhöhe erreicht hat⁸. Unabhängig

⁵Vgl. z. B. den von H. LICHTENSTEIN und O. R. ROMBERG herausgegebenen Sammelband *Täter – Opfer – Folgen* (1995), der den gegenwärtigen Stand der Holocaustforschung referiert.

⁶C. MEIER (1990), S. 50–76 untersucht die Zyklen, in denen die Geschichtserinnerung an den Holocaust die kulturelle und politische Diskussion bestimmt. Diese Zyklen sind von der Generationenfolge abhängig, weil sich ca. alle fünfzehn Jahre eine neue Generation von heranwachsenden der Vergangenheit stellen muß. Die Veröffentlichung der hier zu untersuchenden Autobiographien fällt mit einem solchen Zyklus zusammen, in dessen Kontext z. B. Steven SPIELBERGS Spielfilm *Schindlers Liste*, die Ausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung *Vernichtungskrieg: Verbrechen der Wehrmacht* und die politische Diskussion um eine pauschale Rehabilitierung von Wehrmachtdeserteuren sowie die Frage nach einem zentralen Mahnmal für die Opfer des NS-Regimes und die Diskussion um Daniel J. GOLDHAGENS Buch *Hitlers willige Vollstrecker* gehören. Dieses Phänomen des Erinnerungszyklus vermag mitzuhelfen, den großen Erfolg, den Autobiographien von Überlebenden des Holocaust haben, zu erklären.

⁷Vgl. J. ASSMANN (1993), S. 343, der diese Autobiographien als Medium sieht, um die individuelle Erinnerung der Betroffenen in das kollektive Gedächtnis der eigenen Kultur zu überführen. Er stellt den Holocaust damit auf eine Stufe mit den anderen großen, identitätsstiftenden Katastrophen des jüdischen Volkes, wie sie im Alten Testament kodifiziert sind (vgl. Teil 2.2. dieser Arbeit). – Auch R. KLÜGER (1996), S. 409 sieht die Zeugenschaft als eine Aufgabe ihrer Autobiographie an.

⁸Allein die Erstausgabe des Wallstein-Verlags erreichte bis Frühjahr 1996 eine Auflage von 85.000 Exemplaren. Zum Verkaufserfolg des Buches vgl. I. HEIDELBERGER-LEONARD (1996), S. 10.

davon, aber auch gezielt lanciert, um an dem Erfolg von KLÜGERS *weiter leben* zu partizipieren, sind zahlreiche weitere Autobiographien in Deutschland erschienen bzw. neu aufgelegt worden, die um dasselbe Thema kreisen: das Überleben jüdischer Kinder und Jugendlicher unter den Bedingungen des Holocaust.

Aus der großen Anzahl dieser Texte sollen diejenigen von Georges-Arthur GOLDSCHMIDT, Ludwig GREVE und Ruth KLÜGER genauer untersucht werden. In ihnen werden grundverschiedene Lebensläufe erzählt, die oberflächlich betrachtet nur eines gemeinsam haben: ihre Autoren sind alle der Vernichtung entkommen. Die Wienerin Ruth KLÜGER wurde nach dem ‚Anschluß‘ Österreichs erst ins Ghetto nach Theresienstadt, dann nach Auschwitz und schließlich nach Groß-Rosen deportiert. Bei der Evakuierung des Lagers konnte sie auf dem Fußmarsch fliehen und in den Wirren der letzten Kriegswochen unerkannt in Deutschland leben. Der Berliner Ludwig GREVE sollte mit seinen Eltern nach Kuba emigrieren, wurde dort zurückgewiesen und mußte mit allen anderen Passagieren des Flüchtlingsschiffs ‚St. Louis‘ nach Frankreich zurückkehren⁹; er floh vor den Nationalsozialisten durch halb Europa bis ins toskanische Lucca. Der Hamburger Georges-Arthur GOLDSCHMIDT, dessen Eltern zum Protestantismus konvertiert waren und der nach den Rassengesetzen des Dritten Reiches deshalb als ‚Rassejude‘ galt, wurde von seinen Eltern in ein katholisches Kinderheim in den französischen Alpen geschickt und dort bis Kriegsende vor den Nazis und ihren einheimischen Schergen versteckt.

Allen Texten sind bestimmte Motive und Gestaltungsmuster gemeinsam, die sich in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen miteinander vergleichen lassen und dadurch einen Beitrag zur Geschichte der literarischen Autobiographie seit dem 18. Jahrhundert darstellen. Die hier untersuchten Texte lassen sich in die Traditionslinie der literarischen Autobiographie stellen, weil ihre Autoren als Literaturwissenschaftler, Übersetzer und Schriftsteller aufs engste mit der literarischen Tradition vertraut sind. Ihre Autobiographien sind also keine naiven Berichte dessen, ‚was geschehen ist‘, sondern reflektierte, an der literarischen Tradition geschulte Erinnerungen an die Jahre der eigenen Kindheit und Sozialisierung, die für die Entwicklung der Identität der Autobiographen wesentlich gewesen

⁹Vgl. Gustav SCHRÖDER: *Heimatlos auf hoher See* (1949).

Gustav SCHRÖDER war Kapitän der ‚St. Louis‘ und schildert die Reise der Flüchtlinge und die vergeblichen Versuche, sie irgendwo in Amerika unterzubringen.

sind. GOETHE hat diese, durch ihn paradigmatisch gewordene Funktion der Autobiographie in der Einleitung zu *Dichtung und Wahrheit* mit folgenden Worten beschrieben:

„Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschensicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abgespiegelt. Hier wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, inwiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein“¹⁰.

Zugleich aber stehen die hier zu untersuchenden Autobiographien in einer anderen, spezifisch jüdischen Tradition, die der literarischen Gattung der Autobiographie eine zusätzliche Komponente hinzufügt und eine andere als die dargelegte GOETHESche Intention verfolgt: Das Wachhalten einer überindividuellen, kollektiven Erinnerung an Verfolgung und Vernichtung, die die jüdische Geschichte nahezu durchgängig prägen. In diesem Spannungsfeld zwischen der Tradition der literarischen Autobiographie einerseits und ihrer Durchbrechung bzw. Weiterentwicklung durch Elemente der jüdischen Geschichtserinnerung und Identitätsfindung andererseits soll sich die Interpretation der zu untersuchenden Texte bewegen.

Aus diesen Überlegungen läßt sich das Vorgehen der Untersuchung extrapolieren:

1. Ein einführender Forschungsüberblick soll die Gattungstheorie der Autobiographie beleuchten und das theoretische Instrumentarium dieser Untersuchung entfalten. Es wird in diesem Zusammenhang zu zeigen sein, daß die jüdische Autobiographie zwar an die Gattungstradition anschließt, aber nicht bruchlos mit den bisherigen Erkenntnissen der Forschung in Einklang zu bringen ist, sondern andere theoretische Prämissen, die die jüdische Tradition berücksichtigen, zu ihrer Untersuchung benötigt.
2. Ein interpretierender Vergleich der Autobiographien von GREVE, GOLDSCHMIDT und KLÜGER mit jüdischen Autobiographien, die Kindheit und Sozialisierung einer früheren Generation deutscher Juden erzählen, soll die „Ausnahmsartigkeit“¹¹ dieser Autobiogra-

¹⁰GOETHE (1967), S. 9.

¹¹Der Begriff ist von C. MEIER (1990), S. 46 f. entlehnt und bezeichnet dort die radikale Verschiedenheit des Holocaust vor allen anderen Massenverfolgungen und Vernichtungen.

phien verdeutlichen, die durch die besondere Qualität der Erfahrungen der Autobiographen während des Holocaust auch eine andere literarische Darstellung verlangen. Diese Ausnahmsartigkeit zeigt der Vergleich mit der Autobiographie von Werner KRAFT (1895–1991), der die autobiographische Tradition im GOETHEschen Sinne – wenn auch nicht unreflektiert – übernimmt. Seitenblicke auf andere, auch nichtdeutschsprachige jüdische Autobiographien des Holocaust sollen den grundsätzlichen Charakter der hier angestellten Überlegungen demonstrieren.

3. In der Schlußbetrachtung soll versucht werden, aus den in dieser Arbeit an einzelnen Beispielen gewonnenen Erkenntnissen einige allgemeine Merkmale der Autobiographien von Überlebenden des Holocaust, die die Verfolgung bis zum Massenmord als Kinder und Jugendliche überstanden haben, herauszuarbeiten. Dabei werden sich nahezu zwangsläufig neue Fragen ergeben, die die aktuelle Holocaustforschung in Geschichts- und Literaturwissenschaft beschäftigen. Wegen der zeitlichen und thematischen Beschränktheit dieser Arbeit können diese aber nicht geklärt, sondern nur als Desiderata der Forschung benannt werden können.

2. Die Autobiographie

2.1. Zum Stand der Gattungstheorie – ein Überblick

Die Autobiographie ist keine genuin literarische Gattung wie der Roman oder das Gedicht. Ihre Geschichte läßt sich bis zu den *res gestae* der antiken Herrschergestalten zurückführen und hat seitdem manche Wandlung in Intention, Form und Rezeption erfahren. Erst seit dem frühen 18. Jahrhundert hat sich die Autobiographie von den reinen Zweckformen der pietistischen und der Gelehrtenautobiographie zur Kunstform emanzipiert. Dieser Prozeß ist begründet im gleichzeitig stattfindenden Aufstieg des realistischen bürgerlichen Romans und der ihm immanenten Notwendigkeit des biographischen und kausalen Erzählens. Die literarische Autobiographie, so könnte man diese von K.-D. MÜLLER in seiner Habilitationsschrift entwickelte These¹² zuspitzen, ist ein Nebenprodukt des bürgerlichen Romans und hat sich in Auseinandersetzung mit dessen Erzählstrategien zur literarischen Kunstform entwickelt.

Aus der Tatsache dieser relativ späten Literarisierung erklärt sich auch die in verschiedene Spezialdisziplinen zersplitterte Forschungsgeschichte¹³, an der die Literaturwissenschaft sich erst seit der Nachkriegszeit intensiv beteiligte. Neben wenigen gattungstheoretisch orientierten Monographien existiert vor allem eine große Zahl vergleichender Einzeluntersuchungen, die sich ihre theoretischen Fundamente bei den großen Überblicksdarstellungen holen. Diesen gattungstheoretisch orientierten Überblicksdarstellungen ist die Konzentration auf das 18. und 19. Jahrhundert gemeinsam; man kann sogar von einem kaum variierten Kanon von untersuchten Werken¹⁴ sprechen, der unter dem biologistischen Aspekt von Entwicklung, Blüte und Verfall der Gattung behandelt wird, wobei GOETHES *Dichtung und Wahrheit* als Höhepunkt der Gattungsgeschichte angesehen wird, dem

¹²K.-D. MÜLLER (1976), S. 74–125.

¹³Einen Überblick über die verschiedenen Forschungsrichtungen gibt der von G. NIGGL herausgegebene Sammelband *Die Autobiographie* (1989), in dem die wichtigsten Tendenzen seit der Jahrhundertwende gesammelt und in Auszügen abgedruckt sind.

¹⁴Z. B. bei B. NEUMANN (1970), K.-D. MÜLLER (1976) und J. LEHMANN (1988).

nahezu zwangsläufig der Niedergang folgen muß¹⁵. Verschieden sind lediglich die Begründungszusammenhänge, die diesen Interpretationen zugrunde liegen, und die diese Diskussion im wesentlichen bis heute bestimmen¹⁶.

Bernd NEUMANNs 1970 erschienener Dissertation *Identität und Rollenzwang* kommt eine Initialfunktion für die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Autobiographie zu, obwohl er – in Anlehnung an Werner MAHRHOLZ¹⁷ – die Autobiographie eher als historisches Dokument einstuft denn als literarisches Werk, auch wenn er sich größtenteils auf literarische Autobiographien stützt¹⁸. In seiner Arbeit entwirft NEUMANN eine soziologische und sozialpsychologische Typologie des aufsteigenden, seine Blüte erlebenden und wieder verfallenden Bürgertums und zeigt damit gleichzeitig, wie der Aufstieg und die Durchsetzung des Kapitalismus zur Verkrüppelung der Individualität des Menschen durch die Unterwerfung seiner Bedürfnisse unter das Diktat von Produktion und Konsum führt¹⁹. Diese Entwicklung spiegelt sich in der Autobiographie.

Um diesen Beweis zu erbringen, unterscheidet NEUMANN zwischen Autobiographie und Memoiren:

„Wenn die Memoiren das Ergehen eines Individuums als Träger einer sozialen Rolle schildern, so beschreibt die Autobiographie das Leben des noch nicht sozialisierten Menschen, die Geschichte

¹⁵Dies erklärt auch, warum die Autobiographie des 20. Jahrhunderts bislang noch kaum umfassend gewürdigt worden ist, obwohl ihre Zahl – analog zur sonstigen Produktion von Literatur – stark angewachsen ist, wie W. PAULSEN (1991), S. 11 bemerkt hat. Sein Versuch einer umfassenden Würdigung ist jedoch kläglich gescheitert. Da es ihm an einem theoretischen Überbau mangelt, bleibt seine Zusammenstellung von untersuchten Werken beliebig und beschränkt sich auf Inhaltsangaben und Zuordnungen der Werke zu den literaturhistorischen Epochen. Ein fehlerhaftes Sach- und Werkregister sowie die von Binsenweisheiten des Alltags geprägten Bewertungen runden den Gesamteindruck des Werkes ab.

Vgl. die Rezension von R. MORITZ in: *Archiv für das Studium der neueren Sprache und Literatur* 229 (1992), H. 1, S. 164–166.

¹⁶In diesem Zusammenhang kritisiert J. KRONSEIN das Vorgehen der „modellierenden Forschung, die den einzelnen Werken in ihrer Singularität nicht gerecht wird, weil sie ihnen ein Modell oktroyiert und die Autobiographie an diesem Modell mißt und nicht in ihrer je spezifischen Eigenart würdigt. KRONSEIN hat in seiner Arbeit zwar einen Problembereich eröffnet, einen befriedigenden Lösungsansatz kann er jedoch nicht liefern, wenn man nicht „die Feststellung [...], die Autobiographie unterliege einer formalästhetischen Evolution“ (J. KRONSEIN (1984), S. 143), die sich nicht in ein unveränderliches Modell pressen läßt und es „nun wünschenswert erscheinen [läßt], an konkretem Material den Wechsel nachzuzeichnen“ (a.a.O.) für einen solchen hält. Diese Erkenntnis ist seit Jurij TYNJANOVs Aufsatz *Über die literarische Evolution* trivial.

¹⁷W. MAHRHOLZ (1989), S. 72–74.

¹⁸Diesen Vorwurf erhebt z. B. K.-D. MÜLLER (1976), S. 19–23.

¹⁹Vgl. B. NEUMANN (1970), S. 166–187.

seines Werdens und seiner Bildung, seines Hineinwachsens in die Gesellschaft. Memoiren setzten eigentlich erst mit dem Erreichen der Identität, mit der Übernahme der sozialen Rolle ein, die Autobiographie endet dort“²⁰.

Die Autobiographie ist, um mit NEUMANN zu sprechen, die Erzählung der eigenen Sozialisierung und Identitätsfindung bis zur Etablierung des Individuums in der Gesellschaft aus der erinnernden Rückschau. Sie beinhaltet die Suche nach der eigenen Stellung in dem Sozialgefüge, in das das autobiographische Individuum hineingeboren wurde und in dem es sich einen Platz erobern muß, um sein Leben zu bestreiten und eine eigene Identität zu erlangen. Dazu ist es erforderlich, daß das Individuum seine Identität, in den Worten der FREUDschen Psychoanalyse: sein ‚Ich‘²¹, in Auseinandersetzung mit den eigenen Trieben, dem ‚Es‘, und den gesellschaftlichen, meist durch Familie und Freunde vermittelten Normen, dem ‚Über-Ich‘, entwickelt:

„Aus der Sicht des Psychologen auf eine Formel gebracht, meint Identität das optimale Funktionieren des ‚Ich‘, also den gelungenen Ausgleich der Gegensätze innerhalb der Persönlichkeit, die Vermittlung von Trieb und Gesellschaftsanspruch“²².

Auf dieser theoretischen Basis untersucht NEUMANN nun die Autobiographien vom Ende des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, um den postulierten Verfall²³ der Identität des neuzeitlichen Ichs in der sich entwickelnden kapitalistischen Konsumgesellschaft zu zeigen. In der Autobiographie zeigt sich dieser Verfall eben daran, daß die Erzählung der Identitätsentwicklung immer stärker hinter das memoirenhafte Erzählen zurücktritt. NEUMANNs Verfahren ist mithin kein primär an literaturwissenschaftlichen Fragestellungen

²⁰B. NEUMANN (1970), S. 25.

²¹Das Verhältnis des Ichs zu seiner Umwelt und deren Moralvorstellungen beleuchtet Sigmund FREUDs Schrift *Das Ich und das Es* (1923) sowie Erik H. ERIKSONs Untersuchungen über *Identität und Lebenszyklus* (1959), auf die sich NEUMANN in seiner Arbeit stützt.

²²B. NEUMANN (1970), S. 22.

²³B. NEUMANN (1970), S. 183–192 sieht deshalb auch die Möglichkeiten der Autobiographie im 20. Jahrhundert als erschöpft an. In seinem biologistischen Modell der Autobiographie befindet sie sich seit ihrem unbestrittenen Höhepunkt, GOETHEs *Dichtung und Wahrheit* als Ausdruck vollendeter Entelechie des Individuums, im Zeitalter ihres Verfalls. Konsequenter führt er seine Untersuchung deshalb nicht über das 19. Jahrhundert hinaus. Das 20. Jahrhundert kennt, so B. NEUMANN, die Autobiographie nur noch als Parodie. Als Beleg führt er Thomas MANNs in der 1. Person geschriebenen Roman *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* an, in dem die Titelfigur eben keine eigene Identität besitzt, sondern statt dessen Wandlungsfähigkeit demonstriert und in verschiedene Identitäten schlüpft.

Zur Kritik dieser NEUMANNschen Intention, das Ende des Bürgertums mit dem Ende der Autobiographie als bürgerliche Literaturgattung in eins zu setzen vgl. P. SLOTERDIJK (1978), S. 7:

„Tatsächlich ist die klassische, entwicklungsgeschichtlich-organologische Autobiographie in dieser Epoche vergangen [...]. Aber neuen ‚Sozialcharakteren‘, neuen Typen bürgerlicher, kleinbürgerlicher und proletarischer Subjektivität entsprechen neue Form- und Schreibweisen des Autobiographischen“.

orientiertes, sondern, in Anlehnung an MAHRHOLZ' Untersuchungen, ein sozialpsychologisches, das eine gesellschaftliche Entwicklung und ihre Widerspiegelung in der autobiographischen Literatur aufzuzeigen versucht, die freilich nicht ästhetisch gewürdigt wird, sondern nur als Material zur Untermauerung seiner soziologischen und sozialpsychologischen Thesen²⁴ dient.

Dies ist dem Germanisten NEUMANN von literaturwissenschaftlich orientierten Autobiographieforschern – bei Anerkennung seiner grundlegenden Erkenntnisse über das Wesen der Autobiographie – deshalb auch immer wieder vorgeworfen worden. Klaus-Detlef MÜLLERs Untersuchung *Autobiographie und Roman* setzt den Schwerpunkt daher auf die Herausbildung der Autobiographie als Kunstform im 18. und 19. Jahrhundert, die sich in Auseinandersetzung mit der Kunstform des gleichzeitig entstehenden bürgerlichen realistischen Romans aus der reinen Zweckform der pietistischen und der Gelehrtenautobiographie entwickelt hat²⁵. Breiten Raum nimmt bei MÜLLER deshalb die Frage nach der zunehmenden Fiktionalisierung der Autobiographie und die dadurch legitimierte Anwendung von erzähltheoretischen Erkenntnissen (K. HAMBURGER, E. LÄMMERT, F. K. STANZEL) auf die Autobiographieforschung ein. In dieser Arbeit steht also ein genuin literaturwissenschaftliches Erkenntnisinteresse im Mittelpunkt, das die Entwicklung der Autobiographie als literarische Kunstform thematisiert und nach dem Wandel ihrer Sprachform im Verlauf ihrer Entwicklung fragt, ohne dabei freilich einen Rezeptionsästhetischen Ansatz zu entwickeln.

Diesen Weg geht Jürgen LEHMANN. In seiner Habilitationsschrift *Bekennen – Erzählen – Berichten* untersucht er ebenfalls die Autobiographien des 18. und 19. Jahrhunderts unter linguistischer, genauer: pragmatischer Perspektive. LEHMANN nutzt dabei das begriffliche Instrumentarium der von J. L. AUSTIN und J. R. Searle entwickelten Sprechakttheorie und interpretiert die Autobiographien als sprachliche Handlungen, die eine bestimmte Intention verfolgen, d. h. eine bestimmte Außenwirkung entfalten wollen. Ausgehend von der These, daß die Frühform der pietistischen bzw. der Gelehrtenautobiographie für einen genau festgelegten Leserkreis (Pietisten bzw. Fachkollegen) geschrieben

²⁴Vgl. die methodologische Selbstreflexion in B. NEUMANN (1970), S. 1–8.

²⁵Vgl. K.-D. MÜLLER (1976), S. 74–125.

wurden, der die Voraussetzungen des Autobiographen kannte und deshalb eine ganz bestimmte Erwartungshaltung hatte, die in der Autobiographie befriedigt wurde, sieht er die weitere Entwicklung der Autobiographie von einer Erweiterung des Leserkreises durch Leser mit einer unbestimmten Erwartungshaltung und der Abhängigkeit des Schriftstellers von diesem Markt determiniert. Dies zwingt den Autobiographen dazu, nicht mehr bestimmte Kenntnisse und Rezeptionserwartungen beim Leser vorauszusetzen (Präsupponierung), sondern diese erst in seinem Werk aufzubauen, mithin: um Leser zu werben. Er konstatiert dabei eine „Reduzierung des Ich zugunsten der äußeren Welt“²⁶, so daß nicht mehr die individuelle Glaubensentwicklung des einzelnen oder die Forschungen und Fehden eines Gelehrtenlebens erzählt werden, sondern die bewußt für ein breites Lesepublikum mit indifferentem Erwartungshorizont komponierte Erzählung der eigenen Lebensumstände und ihre Verankerung in der, dem Leser bekannten, Umwelt im Zentrum stehen. Die Gestaltung der Autobiographie ist dabei immer stärker vom Eingehen des Autobiographen auf die erwartete Rezeptionshaltung des postulierten Lesers (z. B. seine Sensationsgier und Klatschsucht) abhängig – eine Folge der zunehmenden Abhängigkeit des Schriftstellers vom Markt, auf dem er mit seinen Werken zu bestehen hat²⁷. Damit entfernt der Autobiograph sich zunehmend von den ursprünglichen Erwartungen, die an die Gattung herangetragen wurden.

Die Begründung der Möglichkeit von Autobiographie nach GOETHE bedarf, wenn damit nicht lediglich der Niedergang einer literarischen Gattung belegt werden soll, einer gewandelten Argumentationsstruktur: ist die Autobiographie des in sich selbst vollendeten bürgerlichen Individuums mit GOETHEs *Dichtung und Wahrheit* zu ihrem Höhepunkt gelangt, muß autobiographisches Schreiben notwendig unter anderen Voraussetzungen

²⁶J. LEHMANN (1988), S. 9.

²⁷So wurde z. B. *Dichtung und Wahrheit* geschrieben, um das den Geist der Weimarer Klassik formende Lebenswerk GOETHEs einem sich der Romantik verschreibenden Publikum wieder ins Gedächtnis zu rufen und verständlich zu machen. Als Grund hierfür mag der äußerst schleppende Verkauf der 1806–1808 bei Cotta in Tübingen erscheinenden Werkausgabe angesehen werden, der Verlag und Autor gezwungen hat, das GOETHEsche Werk einem breiteren Publikum nahezubringen.

Als weiteren Grund sieht K.-D. MÜLLER die Unsicherheit über den Rang des eigenen Werkes, die GOETHE durch die Zusammenschau des Lebenswerkes in der Autobiographie zu überwinden suchte:

„Das Werk ist [...] Ausdruck und Ergebnis einer tiefen Resignation und der Versuch, das eigene Unbehagen über das Vollbrachte durch den Versuch einer neuen Synthese zu mindern, wie auch dem Unverständnis des Publikums und der Rezensenten so weit entgegenzukommen, wie es das Verständnis für die Problematik des Abstandes von Wollen und Gelingen erlaubte“.

Vgl. zu dieser Interpretation von *Dichtung und Wahrheit* K.-D. MÜLLER (1976), S. 249–259 (Zitat: S. 251 f.).

erfolgen, die eben nicht mehr die in der Moderne als Illusion entlarvte Entelechie des autobiographischen Individuums, dargestellt in der „klassische[n] entwicklungsgeschichtlich-organologische[n] Autobiographie“²⁸ zum Gegenstand haben, sondern das autobiographische Individuum anders zu definieren und darzustellen versuchen. Diesen gewandelten Formen der Autobiographie, die mit den Veränderungen in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur sowie der Gesellschaft einhergehen, hat eine Veränderung des literaturwissenschaftlichen Erkenntnisinteresses zu folgen, das sich der in den Autobiographien manifestierenden Entfremdungserfahrungen, die das Individuum unter den Bedingungen der Moderne auszuhalten gezwungen ist, annimmt²⁹. Nur wenn dieser Perspektivenwechsel der autobiographischen Selbstbeobachtung in der Forschung nachvollzogen und theoretisch reflektiert wird, läßt sich die Leistung der modernen Autobiographie in ihren zahlreichen Erscheinungsformen adäquat würdigen³⁰. Die Verschiedenartigkeit der Entfremdungserfahrungen, die die Moderne für das Individuum bereithält, spiegelt sich in der Verschiedenartigkeit der Autobiographien und ihrer ästhetischen Gestaltung der je individuell erfahrenen Entfremdung wider, die sich auch in der Forschungslandschaft niederschlägt.

Eine der frühen Formen der Autobiographie, die diese Entfremdungserfahrungen thematisieren, stellen die autobiographischen Schriften von Angehörigen der Unterschicht dar, die mit dem Ansteigen der Alphabetisierungsquote im 19. Jahrhundert in zunehmender

²⁸P. SLOTERDIJK (1978), S. 7.

²⁹U. Schmidt (1993), S. 8 f. macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß die Autobiographie die Entwicklung des modernen Romans nicht nachvollzieht. In der Autobiographie der Epoche der literarischen Moderne am Anfang des 20. Jahrhunderts wird

„immer noch die Illusion eines vollständigen Verlaufs durch einen allwissenden Erzähler, die Dynamik des Geschehens durch die Reihung von Einzelbildern und die Spannung der Geschichte durch die Fixierung auf Höhepunkte erzeugt; Techniken des modernen Romans wie Perspektivenwechsel, Reflexion, Montage, Entfabelung, durch welche die Subjektivierung von historischer Erfahrung ihren Ausdruck finden könnte, sind vermieden“ (U. SCHMIDT (1993), S. 9).

³⁰Die Arbeit von W. PAULSEN (1991) zeigt – eben durch ihr Fehlen – die Notwendigkeit einer theoretischen Selbstvergewisserung sowie die Unmöglichkeit einer aussagekräftigen Metatheorie über die verschiedenen Strömungen der Autobiographie im 20. Jahrhundert. Die Arbeit beschränkt sich auf ein Sammelsurium von Autobiographien des 20. Jahrhunderts, die nach Epochen geordnet und inhaltlich referiert werden. Eine formale Kategorisierung unterbleibt, so daß die Arbeit in zahllose Einzelinterpretationen ohne Zusammenhang zerfällt.

Anzahl verfaßt, wenngleich nur selten veröffentlicht wurden³¹. Hier finden sich im Gegensatz zur bürgerlichen „Privilegierten-Anthropologie“³² kaum Zeugnisse der Entwicklung eines in sich selbst vollendeten Individuums. Neben detaillierten Schilderungen der erbärmlichen Lebensumstände der pauperisierten Landbevölkerung des vorindustriellen Zeitalters (z. B. Ulrich BRÄKER) und des entstehenden Industrieproletariats, wird hier die Verelendung und Entfremdung des Individuums von den tradierten Lebenszusammenhängen als Ausdruck der Unterdrückung einer ganzen Klasse durch die im Kapitalismus herrschende Klasse der Industriellen dargestellt³³.

Was sich am frühesten wohl tatsächlich in der Arbeiterautobiographie nachweisen läßt, die Erfahrung der Entfremdung von den bisher als gesichert geltenden Lebenszusammenhängen, bricht zunehmend in weitere Schichten und Klassen der Bevölkerung ein und findet in den Autobiographien ihrer Vertreter ihren Niederschlag. Den Nachweis dieser Entfremdungserfahrung für die jüdische Autobiographie des Holocaust zu zeigen, soll in dieser Arbeit an einigen Beispielen versucht werden.

2.2. Zur jüdischen Autobiographie des Holocaust

In den bisherigen literaturwissenschaftlich orientierten Forschungsarbeiten hat die jüdische Autobiographie deutscher Sprache keinen Niederschlag gefunden. Zwar rekurriert die Gattungstheorie häufig auf die pietistische Selbsterforschung und ihre Verschriftlichung als Ausgangspunkt für die literarische Autobiographie, die eine säkularisierte, d. h. psychologisierende Form der Autobiographie darstellt; der Versuch, die Autobiographie auf jüdische Traditionen zu gründen, ist meines Wissens aber noch nicht unternommen worden, obwohl die jüdische, religiös motivierte Tradition dem Topos der Erinnerung bzw. des

³¹Eine Sammlung von Arbeiterautobiographien und ihrer vorindustriellen Vorläufer findet sich in den beiden von W. EMMERICH herausgegebenen Bänden *Proletarische Lebensläufe* (1975). Die dort versammelten Texte werden jedoch nicht auf ihren ästhetischen Wert geprüft, sondern lediglich als historische Dokumente der Entwicklung eines proletarischen (Selbst-)Bewußtseins verstanden.

³²W. EMMERICH: *Einleitung* in *Proletarische Lebensläufe* (1974), S. 17.

³³W. EMMERICH: *Einleitung* in *Proletarische Lebensläufe* (1974), S. 18 f.

historischen Gedächtnisses breiten Raum gibt³⁴ und diese Topoi in jüdischen Autobiographien häufig vorkommen. Sie sind zumeist in die ersten religiösen Erfahrungen des Autobiographen eingebunden.

Ein solcher Topos ist das jüdische Passah-Fest, das – gemäß der biblischen Überlieferung – von Gott zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten im 14. oder 13. vorchristlichen Jahrhundert eingesetzt worden ist. Nur wer die Vorschriften Gottes befolgte, konnte der zehnten Plage, die Gott den Ägyptern schickte, nämlich der Tötung der erstgeborenen Söhne, entkommen. Nach dieser Plage schickte der Pharao die Israeliten aus seinem Lande zurück nach Israel. Gott aber gebot seinem Volk, die Erinnerung an die Rettung aus Ägypten durch die alljährliche Feier des Passah-Festes wachzuhalten und an die folgenden Generationen weiterzugeben³⁵. Die Notwendigkeit dieser Erinnerung für die kollektive Identität der Israeliten zeigt die mehrmalige Wiederholung dieser und anderer Vorschriften, die die Erinnerung an das Wirken Gottes für das auserwählte Volk verpflichtend machen. Die Bedeutung der Notwendigkeit dieser Erinnerung wird von Gott erstmals nach der vierzigjährigen Irrwanderung durch die Wüste vor dem Übertritt ins Heilige Land betont, als er Moses erneut das Gesetz offenbart und den Bund mit seinem auserwählten Volk erneuert.

Die Zeitspanne von vierzig Jahren markiert einen Einschnitt im kollektiven Gedächtnis, der durch das allmähliche Aussterben der Erlebnisgeneration bestimmt ist³⁶. Um die Erinnerung an die durch göttlichen Beistand erwirkte Rettung aus Ägypten und das

³⁴Die Bedeutung der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses für das jüdische Denken untersuchen J. ASSMANN (1997), S. 196–228, J. ASSMANN (1993), S. 337–355 und C. MÖNZ (1996), S. 111–150 und S. 401–456. Die folgenden Ausführungen stützen sich wesentlich auf die dort gewonnenen Erkenntnisse.

³⁵Vgl. Ex. 12.

³⁶J. ASSMANN (1993), S. 343 verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß die jetzt erscheinenden Autobiographien von Überlebenden des Holocaust genau dieser Intention entspringen:

„Historisch signifikant wird das unmerkliche Absterben eines Gedächtnisabschnitts erst, wenn damit bleibende Erfahrungen verbunden sind, die dauerhaft sicherzustellen sind. genau dieses Problem liegt dem Deuteronomium zugrunde, das sich an die letzten Augenzeugen des Exodus wendet. Das ist aber auch der Fall bei den Greueln der NS-Zeit. Nach diesen Jahrzehnten wird jene Generation ausgestorben sein, für die Hitlers Judenverfolgung und -vernichtung Gegenstand persönlicher traumatischer Erfahrung ist. Was heute z. T. noch lebendige Erinnerung ist, wird morgen nur noch über Medien vermittelt sein. Dieser Übergang drückt sich schon jetzt in einem Schub schriftlicher Erinnerungsarbeit der Betroffenen sowie einer intensiven Sammelarbeit der Archivare aus. Auch hier bedeuten jene 40 Jahre, auf die sich schon das Deuteronomium bezieht, einen wichtigen Einschnitt“.

göttliche Gesetz vor dem Vergessen zu bewahren, das mit dem Aussterben der Erlebnisgeneration einsetzt, wird Moses von Gott aufgefordert, seine geoffenbarten Worte aufzuschreiben, damit das israelitische Volk die Erinnerung an Gott und die Rettung aus Ägypten nicht vergißt. Dazu dienen auch die drei jährlichen Hauptfeste des Judentums, die gleichfalls hier festgesetzt werden³⁷.

Das Vergessen dieser kollektiven, auf dem mit Gott geschlossenen Bund beruhenden Identität hat im Verlauf der israelitischen Geschichte immer wieder zu politischen und sozialen Katastrophen geführt, die nur durch die Wiederentdeckung der göttlichen Gesetze und ihre Kanonisierung³⁸ überwunden werden konnten. So bezeichnet ASSMANN (1993) eine Szene in 2. Kön. 22; 23 als „Gründungslegende der kulturellen Mnemotechnik“³⁹: Die Wiederentdeckung des Deuteronomiums, des von Moses niedergeschriebenen göttlichen Gesetzes, bei der Renovierung des Tempels im Jahre 622 v. Chr. öffnet König Josia die Augen über den Verlauf des Schicksals des israelitischen Volkes seit der Teilung des Königreichs und den darauffolgenden zahlreichen Kriegen:

„denn groß ist der Grimm des HERRN, der über uns entbrannt ist, weil unsere Väter nicht den Worten dieses Buches gehorcht haben und nicht alles taten, was darin geschrieben ist“⁴⁰.

Ohne dieses wiedergefundene Buch wäre eine Rückbesinnung auf die eigene kollektive Identität überhaupt nicht möglich gewesen und mithin auch nicht die Hoffnung auf Rettung durch Gott, indem seine Gesetze wieder befolgt werden. Die Notwendigkeit der Verschriftlichung von Erinnerung zur Bewahrung über die Erlebnisgeneration hinaus zur kulturellen und religiösen Identitätssicherung ist also evident und als eine Grundlage der jüdischen nationalen und religiösen Identität zu betrachten.

Die Auseinandersetzung mit dieser biblischen Erinnerungstradition kann bei allen im folgenden zu behandelnden jüdischen Autobiographen vorausgesetzt werden. Die erste Erinnerung an das eigene Judentum ist häufig die Erinnerung an den Sederabend am ersten

³⁷Vgl. Deut. 16, 1–17.

³⁸Zur Bedeutung des Kanons für die kulturelle Erinnerung vgl. J. ASSMANN (1995), S. 107–114 u. J. ASSMANN (1997), S. 103–129.

³⁹J. ASSMANN (1993), S. 337.

⁴⁰2. Kön. 22, 13.

Tag des Passah-Festes, an dem der jüngste Sohn nach einem genau festgelegten Ritus die Aufgabe hat, die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und den Bund Gottes mit dem israelitischen Volk durch die Frage nach dem Sinn des Abends einzuleiten⁴¹. Meist schließt sich an dieses Erlebnis eine Zeit intensiver Beschäftigung mit der religiösen Tradition des Judentums an, die von bedingungsloser Affirmation⁴² bis zu heftigster Ablehnung⁴³ reicht. Nur wenigen scheint die religiöse Bedeutung des Festes gleichgültig zu sein⁴⁴. Wird das Passah-Fest überhaupt nicht erwähnt, wohl weil es in den assimilierten Familien der Autobiographen nicht begangen wurde, kommt es erst entweder durch die Bar-Mizwa, der Initiation der dreizehnjährigen Knaben in die Erwachsenengemeinde (z. B. bei GREVE oder SCHOLEM), oder durch den Antisemitismus der nichtjüdischen Umwelt zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Judentum: Die Ausgrenzung durch die Antisemiten bis hin zur Judenvernichtung im III. Reich führt zwangsläufig zur Beschäftigung mit der eigenen jüdischen Kollektividentität auf religiöser oder auf säkularisierter Basis, wie sie der Zionismus in der Nachfolge Theodor HERZLS zur Verfügung gestellt hat.

In dieser Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Kollektividentität werden immer wieder Bilder bemüht, die eine Analogie zwischen dem historischen Exil des israelitischen Volkes in Ägypten und dem eigenen Erleben des Holocaust herstellt:

„Manches davon“, schreibt der über seinen Religionsunterricht in Berlin reflektierende Ludwig GREVE, „was uns Berliner Kindern damals so fern schien, hat uns im Leben eingeholt; Moses Errettung in dem Kästlein aus Rohr, die Knechtschaft in Ägypten und die Plagen, wie Moses auf Geheiß des Herrn den Stab hob und ins Wasser schlug, das im Nil war. Und alles Wasser im Strom wurde in Blut verwandelt. Und die Fische im Strom starben, und der Strom wurde stinkend, so daß die Ägypter das Wasser aus dem Nil nicht trinken konnten“⁴⁵.

⁴¹Eine Interpretation des Sederabends und seines Ritus unter dem Aspekt der Bewahrung einer kollektiven Identität, in die das fragende Kind aufgenommen wird, findet sich bei J. ASSMANN (1997), S. 15–18 u. S. 90 f.

⁴²Vgl. SCHWARZ (1991), S. 45–50, dessen Begeisterung für den religiösen Ritus aber bald wieder in Gleichgültigkeit umschlägt.

⁴³Vgl. KLÜGER (1992), S. 42–44, die das Judentum wegen seiner patriarchalen Züge, die den Frauen nur Nebenrollen zuweist, ablehnt. Die Rolle der Fragenden am Sederabend z. B. mußte sie sich von ihrem älteren, aber eben männlichen Cousin ertrotzen. In ihrer Autobiographie wird diese Erfahrung früher, geschlechtsbedingter Ungleichbehandlung und die daraus resultierende Ablehnung des Judentums feministisch begründet.

⁴⁴Vgl. CANETTI (o. J.), S. 38, der mehr Interesse am folkloristischen Teil der Veranstaltung nach dem Abschluß des rituellen Teils aufzubringen vermag.

⁴⁵GREVE (1994), S. 33.

Auch Ruth KLÜGER, die sich die Rolle der Fragenden am Sederabend ertrotzt hatte, betont diese Analogie:

„Diese rituelle Mahlzeit, überfrachtet mit poetischen und symbolischen Bedeutungen, war sehr aktuell, denn sie feiert die Erlösung des Volks durch Flucht und Auswanderung“⁴⁶.

Die jüdischen Autobiographen stellen sich und ihre Erlebnisse also sehr bewußt in die historische und religiöse Tradition des Judentums, wenngleich sie die religiöse Intention durch eine säkularisierte Weltsicht ersetzt haben. Ihr Anliegen ist nicht mehr, die Überlieferung der Erinnerung an das Wirken Gottes in der Geschichte seines Volkes wachzuhalten, und damit die Legitimität der eigenen Religion und der eigenen Kollektividentität zu sichern, sondern Zeugnis abzulegen von einer weiteren Katastrophe, die das Judentum getroffen hat. Daß Gott in dieser Geschichte nicht mehr vorkommt, zeigt die auffällige Betonung der Kontingenz in diesen Lebensläufen: Es ist nicht mehr Gott, der die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Individuen lenkt, sondern es sind die anonymen Mächte der Politik und des Zufalls, die das Leben bestimmen:

„Und selbst in dem engen Spielraum, den die schier erdrückenden äußeren Umstände freizulassen scheinen, komme ich mit der Berufung auf meinen bewußten Willen, meine freie Initiative nicht aus, sondern muß dem Undurchsichtigen einen Platz einräumen, all dem Ungreifbaren, das man in Ermangelung präziserer Bezeichnungen Glück, Schicksal, Zufall nennt“⁴⁷,

wie Egon SCHWARZ über sein Leben reflektierend erkennt. Ein Schlüsselerlebnis, das diese theoretische Einsicht illustriert, ist die Flucht aus Europa. Kurz nachdem er mit seiner Familie Prag, wohin sie geflohen waren, verlassen hatte, liest er auf dem Schiff, das ihn nach Südamerika bringen soll, die Nachricht von der deutschen Besetzung Prags. Im Rückblick des Autobiographen findet sich der folgende Kommentar:

„Unter den Hunderttausenden, für die dieses Ereignis das Todesurteil bedeutete, waren wir auserkoren, zu überleben, ohne Sinn und Grund, ohne Verdienst, ja fast ganz ohne unser Dazutun“⁴⁸.

⁴⁶KLÜGER (1992), S. 42.

⁴⁷SCHWARZ (1991), S. 105.

Diese Beobachtung des kontingenten Lebens ist übrigens auch in der traditionellen Autobiographie des deutschen Bürgertums undenkbar, die von der Verheißung der voll ausgebildeten Individualität und Identität des Autobiographen lebt. In einem solchen Leben hat der Zufall keinen Platz – allenfalls als zu überwindendes Element, das den Lebensplan zwar stört, aber nicht dauerhaft durcheinanderbringen kann, wie ein Zitat aus GOETHE *Dichtung und Wahrheit* belegt:

„Es sind wenig Biographien, welche einen reinen, ruhigen, steten Fortschritt des Individuums darstellen können. Unser Leben ist, wie das ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt. Unser Wollen ist ein Vorausverkünden dessen, was wir unter allen Umständen tun werden“ (GOETHE (1967), S. 478).

⁴⁸SCHWARZ (1991), S. 105.

Auch Ruth KLÜGER betrachtet ihr *weiter leben* als Zufall. Als Schlüsselszene kann hier eine Selektion im Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau für einen Transport ins Arbeitslager Groß-Rosen gelten. Nachdem sie beim ersten Versuch wegen ihrer eingestandenen Jugend (sie ist zwölf) zurückgewiesen wurde, stellt sie sich erneut in die Reihe und es gelingt ihr schließlich durch eine Lüge und die Hilfe einer Schreiberin, die ihr rät „sag, daß du fünfzehn bist“⁴⁹, für den Transport ausgewählt zu werden. Aber Ruth KLÜGER macht nicht göttliches Wirken in der Geschichte, sondern bloßen Zufall für ihr Überleben verantwortlich:

„Fast jeder Überlebende hat seinen ‚Zufall‘, das besondere, Spezifische, das ihn oder sie unvermutet am Leben erhalten hat“⁵⁰.

Dementsprechend ist die Aufgabe, die diese Autobiographen sich stellen, indem sie ihre Biographien aufschreiben und veröffentlichen, als eine säkularisierte Variante der religiös motivierten Geschichtserinnerung, wie sie das Buch Deuteronomium darstellt, zu lesen. Es geht deshalb in diesen Autobiographien nicht, wie in der Tradition der klassischen deutschen Autobiographie, ausschließlich um die Darstellung der Entwicklung der eigenen Identität, wie sie B. NEUMANN (1970) in das Zentrum seiner Arbeit gestellt hat, sondern um einen bestimmten, überindividuellen Erfahrungshorizont, in dem das individuelle Leben des Autobiographen sich realisiert:

„Will ein Privatmensch, der niemals vor eine breitere Öffentlichkeit getreten ist, ein Publikum an seinen Erinnerungen interessieren, so müssen die Ereignisse, die sein Leben ausgemacht haben, in irgendeiner Weise exemplarisch sein, geprägt von den charakteristischen Einflüssen der Epoche, die an den Lesenden wie am Schreibenden wirksam waren. [...] Trotz seiner phantastischen Züge halte ich mein Leben für typisch: es drückt die geschichtlichen Tendenzen aus, die an den Schicksalen meiner Generation mitgewirkt haben“⁵¹.

Aus der gleichen Haltung heraus behauptet Ruth KLÜGER: „Autobiographie ist eine Art Zeugenaussage“⁵², wobei sie die Individualität ihrer Erlebnisse stärker betont und auf die Unverwechselbarkeit und Einheit ihres Ich – mithin: ihrer Identität – pocht:

„Kein Thema [der Autobiographie als Gattung und des eigenen autobiographischen Schreibens; M. M.] jedoch ist ein fragmentiertes, zersplittertes Ich (abgesehen von krankhaften Ausnahmefällen)“⁵³.

⁴⁹KLÜGER (1992), S. 132. – Vgl. zu dieser Szene H. MÜLLER (1996).

⁵⁰KLÜGER (1992), S. 133.

⁵¹SCHWARZ (1991), S. 9.

⁵²KLÜGER (1996), S. 409.

⁵³KLÜGER (1996), S. 410.

Die voranstehenden Überlegungen haben versucht, die spezifischen Bedingungen der jüdischen Autobiographie des Holocaust zu veranschaulichen. Für diesen Versuch ist die Tatsache der Ausnahmsartigkeit der Lebenserfahrung unter den Bedingungen des Holocaust grundlegend. Nur unter dieser Prämisse kann eine Ausnahmestellung von Autobiographien des Holocaust gegenüber allen anderen angenommen werden. Der folgende Interpretationsvergleich von jüdischen Autobiographien vor und nach bzw. über den Holocaust soll diese Ausnahmsartigkeit am literarischen Text exemplifizieren.

3. Assimilation und Distanz: zur jüdischen Autobiographie deutscher Sprache im 20. Jahrhundert

3.1. Assimilation und Ausgrenzung – Thesen zur jüdischen Autobiographie

Daß die jüdische Autobiographie des Holocaust wegen der Ausnahmsartigkeit der in ihr erzählten Lebensereignisse und der dadurch gewandelten Sicht der Dinge neuer Formen der Darstellung bedarf, die sich von denen der überlieferten Autobiographie in der Tradition GOETHEs ablösen und Bestandteile der jüdischen Erinnerungstradition aufnehmen, haben die Ausführungen des vorangegangenen Kapitels gezeigt. Der Formwandel, den die literarische Gattung der Autobiographie durch ihre jüdische Ausprägung seit dem Holocaust erfahren hat, ist Ausdruck der durch den Holocaust radikal veränderten Situation der Juden in der deutschen Gesellschaft, der im folgenden kurz beleuchtet werden soll.

Zwischen dem Ende des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts ermöglichte der Aufstieg des neu entstehenden Bürgertums, das die ständische und zünftige Ordnung durchbrach, in seinem Gefolge den Aufstieg des Judentums aus den untersten sozialen Schichten zu einem geachteten, rechtlich weitgehend gleichgestellten Bestandteil dieses Bürgertums:

„Was das Beispiel der Juden auf den ersten Blick so einzigartig und zugleich aufschlußreich erscheinen läßt, ist der Grad, mit dem dieser Weg ‚nach oben‘ absichtsvoll angetreten und bewußt verfolgt wurde. Einlaß in die bürgerliche Gesellschaft zu finden, in sie integriert zu werden und sich ihr anzugleichen, stellte für viele Juden im 19. Jahrhundert, wenn auch sicherlich nicht für alle, ein wichtiges Lebensziel und den einzigen, alles entscheidenden Prüfstein für Erfolg oder Versagen dar“⁵⁴.

„Erkauft“ wurde dieser Aufstieg durch eine weitgehende Preisgabe eigener kultureller Werte und Traditionen zugunsten der Übernahme des bürgerlichen Werte- und Normengefüges, das – neben „eine[m] regelmäßigen Einkommen[s] deutlich oberhalb des Existenzminimums“⁵⁵ – vor allem folgende Anforderung an die Juden stellte:

„die Veränderung der Berufsstruktur, die Aneignung und Anwendung der deutschen Sprache [statt

⁵⁴S. VOLKOV (1988), S. 344.

⁵⁵S. VOLKOV (1988), S. 347.

des Jiddischen; M. M.], die Annahme des Bildungsideals und die Übernahme der sich neu entfaltenden bürgerlichen ‚Sittlichkeit‘“⁵⁶

Ziel dieser Bemühungen der Juden, Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft zu finden, war

„nicht nur *wie* die anderen, sondern auch *mit* den anderen [zu] leben, und Assimilation war alles in allem lediglich eine Voraussetzung, um dazugehören zu können“⁵⁷

Diese Assimilationsbestrebungen wurden von politischer Seite durch zahlreiche Emanzipationsedikte unterstützt, die eine weitgehende rechtliche Gleichstellung der Juden in den einzelnen deutschen Staaten zum Ziel hatten und die

„das Leben für diese über Jahrhunderte hinweg diskriminierte Minderheit in den deutschen Staaten so attraktiv machte, bis der politische Antisemitismus der 1870er Jahre eine fatale Gegenbewegung ankündigte“⁵⁸.

Dieser moderne politische Antisemitismus ist – in einer zunehmend säkularisierten Umwelt – nicht mehr religiös motiviert, sondern stützt sich hauptsächlich auf die entstehenden Rassentheorien, die dem ‚überlegenen‘ Arier den ‚zersetzenden‘ Semiten gegenüberstellen, auf die dauerhafte Organisation des Antisemitismus in Parteien und Verbänden und auf die Schuldzuweisung für sämtliche Modernisierungskrisen des Kaiserreiches an die Juden⁵⁹. Von hier aus führt eine „Kontinuitätslinie [...] bis hin zum nationalsozialistischen Antisemitismus“⁶⁰, der „das Ende der deutsch-jüdischen Geschichte insgesamt“⁶¹ nach sich gezogen hat.

Der kursorische Überblick über die Geschichte der Juden in Deutschland soll den ‚Sitz im Leben‘ der jüdischen Autobiographie zeigen, der zwischen Assimilation und Ausgrenzung anzusiedeln ist. Die hier vertretene These behauptet also, daß die jüdische Autobiographie, den sozialen und politischen Bedingungen jüdischen Lebens in Deutschland folgend, die Assimilationsbestrebungen ihrer Verfasser zeigt, indem sie sich am

⁵⁶S. VOLKOV (1988), S. 351.

⁵⁷S. VOLKOV (1988), S. 365. – Alle Kursivierungen im Zitat von der Autorin.

⁵⁸H.-U. WEHLER (1987), S. 408. – Die politischen Grundlagen der Judenemanzipation, d. h. ihrer rechtlichen Gleichstellung, zeigt H.-U. WEHLER (1987), S. 407–409.

⁵⁹Vgl. H.-U. WEHLER (1995), S. 924 f.

⁶⁰H.-U. Wehler (1995), S. 1064.

⁶¹S. VOLKOV (1988), S. 371.

klassischen Paradigma der bürgerlichen Autobiographie in Form und Intention orientiert und keinen spezifisch jüdischen Zugang zu ihrem Thema sucht bzw. findet⁶². Erst die Erfahrung des Nationalsozialismus und des Holocaust führt dann zu einem Paradigmenwechsel, den zu beobachten und – versuchsweise – zu erklären sich diese Arbeit zum Ziel gesetzt hat. Dazu werden vier Autobiographien untersucht, die alle auf der Folie der Erfahrung des Nationalsozialismus entstanden sind, deren Verfasser jedoch in unterschiedlicher Intensität von dieser Erfahrung geprägt sind. Die folgenden Einzeluntersuchungen sollen diese Prägung und ihren Einfluß auf die literarische Form der untersuchten Autobiographien zeigen.

3.2. Werner KRAFT

3.2.1. KRAFT und die autobiographische Tradition

KRAFTs Autobiographie *Spiegelung der Jugend* ist ‚Spiegelung‘ im eingangs zitierten

⁶²Z. B. GREVE (1994), S. 61:

„Wir [die Schüler der jüdischen Leßlerschule; M. M.] kamen aus ähnlichen Elternhäusern, was man so gutbürgerlich nannte – jüdisch, ja, doch Goethe und Schiller in Vaters Bücherschrank – ein Garten war selten dabei“

Das Zitat zeigt, wie noch 1935 die bürgerliche Identität mit ihrem an der literarischen Klassik orientierten Wertekanon die jüdische überlagerte, was wohl damit zusammenhängt, daß man die kommenden Ereignisse noch nicht einmal als Möglichkeit in Betracht zog. Spätestens die Ereignisse des 9./10. November 1938 zerstörten dann alle Illusionen bezüglich einer Integration in die deutsche bürgerliche Gesellschaft. In den Autobiographien zeigt sich dies in einer Rückbesinnung auf religiöse und politische (Zionismus) Werte des Judentums. Ein frühes Zeugnis des Kampfes um eine eigene jüdische Identität stellt die Autobiographie von Gershom SCHOLEM dar. Er ist in einer assimilierten jüdischen Familie aufgewachsen (vgl. SCHOLEM (1994), S. 10, 16) und durchschaut diese Assimilation schon bald als Selbstbetrug der in Deutschland lebenden Juden:

„Aber eines ist klar: die breite Schicht, von der ich hier spreche, und ihre geistigen und politischen Repräsentanten *wollten* glauben, an die Assimilation, an die Verschmelzung mit einer Umgebung, die ihnen im Großen und Ganzen gleichmütig bis wenig wohlwollend gegenüberstand“ (SCHOLEM (1994), S. 31).

Seine Lehr- und Studienjahre in Deutschland betrachtet er deshalb – im Gegensatz etwa zu seinem Freund Werner KRAFT – nur als Vorbereitung auf seine spätere Tätigkeit in Palästina und Israel. Deshalb verspürte SCHOLEM Fremde, wo KRAFT Heimat wähnte und umgekehrt:

„Ich betrachtete meine nächsten Jahre vor allem als Lehrjahre zur Vorbereitung auf mein Leben dort und suchte daher keine Verwurzelung in Deutschland, nachdem die Fragwürdigkeit der jüdischen Situation in diesem Lande sich mir in immer stärkeren Konturen abzuzeichnen begonnen hatte. [...] [Ich verspürte] Fremdheit gegenüber der Welt, die mich umgab.“ (SCHOLEM (1994), S. 74).

Er, der die Entscheidung, Deutschland zu verlassen, bereits relativ früh getroffen hat, betrachtet deshalb das Verhalten der Juden gegenüber dem zunehmenden Antisemitismus mit wachsendem Unverständnis:

„Mich selber berührte das wenig, da ich meine Entscheidung, Deutschland zu verlassen, längst getroffen hatte. Aber es war doch erschreckend, die Blindheit der Juden, die von alldem nichts wissen und nichts sehen wollten, wahrzunehmen“ (SCHOLEM (1994), S. 153).

Sinne GOETHE⁶³ und nicht, wie ein Rezensent glauben machen möchte, „„Spiegelung“ – nämlich des außen einer Kindheit und Jugend in Familie, Schule, Studien- und Freundeswelt und erster Berufserfahrung; und des Weltzustands jener Jahre“⁶⁴, sondern Spiegelung der die eigene Identität prägenden Erlebnisse, sie ist Erzählung der geistigen Entwicklung des autobiographischen Individuums in Auseinandersetzung mit der literarischen und geistesgeschichtlichen Tradition Deutschlands. Daß darüberhinaus auch die politischen und sozialen Verhältnisse ihren Niederschlag finden, bedarf eigentlich keiner Erwähnung; sie dominieren aber zu keiner Zeit die Intention des Erzählers. Damit verbleibt die Autobiographie im Rahmen der GOETHEschen Tradition.

In diesem Sinne argumentiert KRAFT selbst in seiner Dankesrede zur Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, die den Titel *Überlegungen zum Thema Biographie und Autobiographie* trägt und auch eine Auseinandersetzung mit GOETHE ist. KRAFT betont, sowohl aus der Praxis des eigenen autobiographischen Schreibens heraus, als auch als Ergebnis seiner Beschäftigung mit GOETHE:

„Aber schon während des Schreibens stellte sich als zwingend die Begrenzung ein, daß ich über meine Jugend nicht hinausgehen würde, daß ich zwar die formierenden Kräfte darstellen könnte, die meinen Charakter und die besondere Ordnung meines Lebens entwickelt haben, daß aber diese Ordnung selbst als ein unabschließbarer Prozeß meiner Darstellung entzogen sei“⁶⁵.

Darin gleichen sich die Autobiographien von GOETHE und KRAFT, die beide an entscheidenden Wendepunkten im Leben des Autobiographen an ihr Ende kommen. GOETHEs Autobiographie endet mit der Entscheidung, nach Weimar und nicht nach Italien abzureisen, also am Vorabend seines restlichen Lebens, bevor er seine Weimarer Lebensstellung antritt⁶⁶.

Auch KRAFTs Autobiographie endet mit einer solchen Zäsur, die bei KRAFT allerdings nicht nur eine individuelle, sondern darüber hinaus auch eine weltgeschichtliche Zäsur ist.

⁶³Vgl. Einleitung, S. 4 und GOETHE (1967), S. 9. – Zu Krafts Goethe-Rezeption vgl. J. DREWS in *Werner Kraft 1896-1991* (1996), S. 131–139.

⁶⁴R. LENNERT (1973), S. 186 [Rezension zu *Spiegelung der Jugend*].

⁶⁵W. KRAFT (1972), S. 71.

⁶⁶Zur Interpretation von *Dichtung und Wahrheit* vgl. K.-D. MÜLLER (1976), S. 242–332 und B. NEUMANN (1970), S. 136–149.

Mit Seitenblick auf GOETHE beschreibt KRAFT diese Zäsur mit folgenden Worten:

„Die Zweiteilung des Lebens als Problem der Darstellbarkeit scheint mir zu dem Wesen der Autobiographie zu gehören. Wenn ich noch einmal auf mein eigenes Leben zurückkommen darf, so wird diese Zweiteilung ausgedrückt durch das Jahr des Verhängnisses, durch das Jahr 1933, in dem ungefähr meine Jugend zuendeging und ein Leben mit normalem Glück und normalem Unglück hätte beginnen können. Es begann aber das wahrhaft Andere, mit unnormalem Leben und Überleben, mit unnormalem Sterben und allen ungeheuerlichen Folgen für die Juden und für die Deutschen und für die Welt als ganze, auf deren Fortbestand unser aller fragende Sorge gerichtet ist. Die Aussichten diesem fallenden Weltzustand mit seinen sich auflösenden Individuen autobiographisch gerecht zu werden, sind auf ein Minimum eingeschränkt, immer vorausgesetzt, daß es sich um echte Autobiographien handelt und nicht um noch so sympathische Ersatzformen, an denen kein Mangel ist“⁶⁷.

Damit thematisiert KRAFT ein Problem, das sich späteren Autobiographen notwendig stellen muß, dem er aber noch ausweichen kann: Wie läßt sich die Erfahrung des Holocaust mit den Mitteln der Kunst bzw. der Literatur adäquat darstellen. KRAFT ist in der glücklichen Lage, seine Autobiographie mit dem Beginn der Hitler-Herrschaft in Deutschland und der eigenen Emigration nach Palästina beenden zu können. Deswegen ist ihm eine weitgehend ungebrochene Darstellung seines Bildungsganges möglich, der unbeeinflusst von der Erfahrung des Bruchs, den die Ausnahmsartigkeit des Lebens unter den Bedingungen des Holocaust darstellt, geblieben ist. Eine solche Geradlinigkeit ist in späteren jüdischen Lebensläufen in Deutschland und in Europa nicht mehr möglich gewesen. Dies zeigen die im folgenden zu untersuchenden autobiographischen Texte, in denen der biographische Bruch, den die Erfahrung des Holocaust bedeutet, zum beherrschenden Element der Darstellung wird.

In KRAFTs Ausführungen wird dieses Problem theoretisch deutlich, zu einer befriedigenden Lösung kommt er jedoch nicht. Zwar erkennt er die Notwendigkeit einer Veränderung autobiographischen Schreibens nach dem Holocaust, mag aber von dem Entelechiegedanken in der Tradition GOETHEs als Ziel der ‚echten‘ Autobiographie nicht lassen. Deshalb vermag er auch die ‚Ersatzformen‘⁶⁸ von Autobiographie nur als solche zu fassen, ohne in ihnen legitime Nachfolger einer – durch die Erfahrung des Holocaust fragwürdig gewordenen und daher veränderungsbedürftigen – Tradition zu erkennen.

⁶⁷W. KRAFT (1972), S. 72.

Das Hauptproblem, dem diese Arbeit gewidmet ist, die Frage nach der Möglichkeit von Autobiographie, d. h. Kunst, nach dem Holocaust klingt hier bereits an, wird von KRAFT aber – im Anschluß an ADORNO – negativ beantwortet.

⁶⁸Dazu zählen zweifellos vor allem die Formen der Dokumentarliteratur, die zu jener Zeit das Erzählen ablösten und dadurch eine Unmittelbarkeit zu erreichen hofften, die auf politische und soziale Wirksamkeit mehr Wert legte als auf literarische Gestaltung.

Ungebrochen verweist KRAFTs Autobiographie deshalb, der Tradition folgend, über die erzählte Lebenszeit hinaus auf den weiteren Lebensweg des Autobiographen, auf die ‚Ordnung seines Lebens‘, die im teleologisch zu denkenden Bildungsgang des Individuums vorgezeichnet ist. Darin besteht, KRAFT zufolge, die eigentliche Leistung eines Dichters, der durch die Erzählung dem eigenen Leben eine vorausweisende ‚Bedeutung‘ gibt:

„Vielleicht auch wäre diese Ordnung, so scheint es mir, in ihrer *Bedeutung* vorausgesetzt und nur im Wege einer gewissen Selbstüberhöhung darstellbar. [...] Andererseits ist nicht zu leugnen, daß das von mir hervorgehobene Moment der *Bedeutung* sich in jede Selbstbiographie einschleicht, auch in die bescheidenste, und daß gerade er [Goethe; M.M.], der an eine *symbolische* Bedeutung seines Lebens geglaubt hat, dies mehr oder weniger deutlich betont. [...] Daher dann der Titel ‚Dichtung und Wahrheit‘, und nicht umgekehrt. Der endgültige Titel besagt auch, daß die Wahrheit zwar ausgesprochen, aber durch das Gebot der Dichtung verwandelt wird, so daß vorausgenommen in der Jugend die Bedeutung desselben Dichters offenbar werde, der an dem Faust und an dem Wilhelm Meister sein ganzes Leben lang gearbeitet hat“⁶⁹

In diesem Sinne läßt sich auch Werner KRAFTs autobiographisches Ansinnen interpretieren, das in der Erzählung der seinen intellektuellen Werdegang prägenden Begebenheiten besteht. Diese Indifferenz KRAFTs gegen äußere Ereignisse ist natürlich ein Indiz dafür, daß die Außenwelt seine individuelle Entwicklung noch kaum negativ beeinflusst hat. Erst den erwachsenen Werner KRAFT trifft der zunehmende Antisemitismus mit voller Wucht und zwingt ihn schließlich, nachdem er als Hannoveraner Bibliothekar durch Hitlers ‚Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ vom 7. 4. 1933 seine Stelle verloren hatte, zur Auswanderung, bevor die Judenverfolgung für ihn und seine Familie lebensbedrohend werden konnte⁷⁰. Seiner intellektuellen und beruflichen Entwicklung waren bis dahin keine durch einen politisch verordneten Antisemitismus erkennbaren Grenzen gesetzt.

Dennoch zwingt ihn die Position des Autobiographen, der bereits um die Verhängnisse weiß, die in der erzählten Zeit der Autobiographie allenfalls zu ahnen sind, zur Reflexion über die Erfahrung der Zäsur und ihre – nur ex post deutbaren – Anzeichen, die sein Leben mit dem Verlust seiner Stellung und der anschließenden Emigration eine Wendung gegeben haben, die ihn aus seiner gerade erst erworbenen Identität reißen und in eine neue soziale, politische und kulturelle Umgebung stellen, in der er für den Rest seines Lebens ein Fremder bleiben sollte. Dieses Spannungsverhältnis zwischen einer ‚geglückten‘ Sozialisation und Identitätsfindung in der deutschen Kultur- und Geistesgeschichte einer-

⁶⁹W. KRAFT (1972), S. 71 f. – Alle Kursivierungen im Zitat vom Autor.

⁷⁰Vgl. U. BREDEN in: *Werner Kraft 1896–1991* (1996), S. 25–31.

seits und der Zäsur in den äußeren Lebensverhältnissen, durch die ihm seine Zugehörigkeit zu eben dieser Kultur abgesprochen wird, ist das Charakteristikum dieses Buches und auch des Lebens von Werner KRAFT, der bei aller äußeren Verbannung dem deutschen Geist treu geblieben ist, aus dem er 1933 nach Jerusalem vertrieben worden ist, das ihm auch in intellektueller Hinsicht lebenslang Exil war:

„Er blickte in seine Vergangenheit, weil er keine Zukunft hatte und keinen neuen Weg mehr gehen konnte, auch in Israel nicht. Der alte Weg hatte an kein Ziel geführt, und Werner Kraft ging ihm nach, folgte seinem Schatten, trug das Erbe einer unlösbaren Aufgabe“⁷¹.

3.2.2. *Spiegelung der Jugend*

„Ich bin schwach,
Ich gebe nicht nach“⁷².

„Irgendwann in einem unvorhersehbaren Augenblick meiner Jugend ist der Geist in mich gefahren [...]. Ich habe später oft über dieses ungreifbare Ereignis nachgedacht und habe es im Maße meiner wachsenden Eitelkeit als ein Glück, im Maße der schwindenden als ein Unglück empfunden, dem ich mich abgewann als der ich bin, als der ich gleichzeitig nicht bin, und niemals sein werde“⁷³.

In diesen Sätzen steckt die ganze Tragik eines Lebens, das von Anfang an dem ‚deutschen Geist‘ und hier besonders der deutschen Literatur gewidmet war. Nach erster wahlloser Lektüre zeitgenössischer, heute meist vergessener Belletristik, folgt schon bald die Begegnung mit der großen Literatur und ihrer Repräsentanten. Hier ist vor allen anderen Rudolf BORCHARDT zu nennen, mit dem KRAFT bereits 1914, vermittelt durch den Hannoveraner Philosophen Theodor LESSING, in brieflichen Kontakt tritt, und der ihn mit großer Sympathie fördert⁷⁴.

Den Krieg verbringt KRAFT nach seiner militärischen Ausbildung heimatnah als Krankenpfleger, Küchenhelfer und Schreibstubensoldat⁷⁵. Noch während des Krieges

⁷¹J. HESSING (1992), S. 167.

⁷²Werner KRAFT: Adamant. Aus: Werner KRAFT: *Bewältigte Gegenwart* (1973), S. 40.

⁷³KRAFT (1973), S. 19.

⁷⁴Vgl. KRAFT (1973), S. 29–31.

⁷⁵Gershom SCHOLEM, langjähriger Freund KRAFTs in Deutschland und später auch in Jerusalem, berichtet in seiner Autobiographie über KRAFTs Militärzeit folgendes:

„Kraft litt unendlich unter den Zeitumständen und seinem Dienst als nur garnisonsfähiger Sanitäts-soldat in Hannover. [...] In der Tat war er in diesen Monaten, wie seine trostlosen und tief melancholischen Briefe bezeugten, nicht weit vom Selbstmord, und auch seine Gedichte waren von Verzweiflung durchzogen“ (SCHOLEM (1994), S. 116).

kommt es zur ersten Begegnung mit BORCHARDT in Berlin, wo er auch Walter BENJAMIN kennenlernt. Nach dem Krieg studiert KRAFT gemeinsam mit seiner zukünftigen Frau Erna in Freiburg:

„Diese zwei Semester, das war eine wunderbare Zeit, das war das neue Leben, ich machte die Augen und Ohren weit auf, alles strömte ein, die Stadt, das Münster, Güntherstal, [...] die Landschaft, der Geist, in allen Sinnen fühlte ich Anfang“⁷⁶.

Der auf diese Zwischenkriegszeit, in der sich die extremistischen Kräfte sammelten, die 1933 schließlich Hitler an die Macht bringen sollten, zurückblickende Autobiograph weiß freilich mehr als der ‚Anfang‘ fühlende Student über das heraufziehende Verhängnis:

„In Wirklichkeit bereitete sich in dieser Aufwärtsbewegung der neue Untergang vor. Daß wir es anders sahen, war das Recht unserer Jugend“⁷⁷.

Das Studium der Germanistik und Romanistik brach KRAFT bald ab, um nach Berlin auf die Bibliothekarschule zu gehen, „um mich für einen Brotberuf vorzubereiten“⁷⁸: „Ich wollte nichts werden, ich mußte“⁷⁹.

Hier im Berlin der frühen zwanziger Jahre befindet sich KRAFT im Zentrum des ‚deutschen Geistes‘; er besucht Theater und Lesungen, trifft sich mit Freunden, Dichtern und Dichterfreunden. 1922 heiratet er und erhält eine Stelle an der Deutschen Bücherei in Leipzig, die er bis 1926 einnimmt. ‚Nebenbei‘ promoviert er und absolviert die Prüfung für den höheren Bibliotheksdienst. Während seiner Leipziger Zeit kommt es zur ersten direkten Berührung KRAFTs mit dem Antisemitismus, der bis zu seiner Emigration nicht mehr aus seinem Leben weichen sollte. Die Ermordung Walther RATHENAU am 24. 6. 1922, des Außenministers und ‚Erfüllungspolitikers‘ des Versailler Vertrages, markiert ein Initial für den zunehmenden Antisemitismus in der Gesellschaft, den auch Werner KRAFT in zunehmendem Maße zu spüren bekommt. Nachdem er seine Prüfung für den höheren Bibliotheksdienst bestanden hat,

„ging ich 1926 zu dem Direktor Uhlendahl und fragte ihn, ob an der Deutschen Bücherei Aussichten für mich seien. Das war kein unebener Mann und ganz gewiß kein Antisemit, und doch mußte ich seine ruhige Antwort hören: ‚Wissen Sie, Herr Doktor, ich würde Ihnen raten, sich an diejenigen Bibliotheken zu wenden, die von jüdischem Gelde finanziert werden.‘ Es war also aus.

⁷⁶KRAFT (1973), S. 87.

⁷⁷KRAFT (1973), S. 87.

⁷⁸KRAFT (1973), S. 95.

⁷⁹KRAFT (1973), S. 94.

Nach einem Intermezzo in Halle, wo es schon in den Fugen krachte, zog ich die Konsequenz. Wir führen nach Florenz“⁸⁰.

Während seines Florenz-Aufenthalts kommt es zum endgültigen Bruch mit BORCHARDT, dessen offen nationalistische und kulturkonservative Ansichten⁸¹ dem jungen KRAFT mißfallen, zumal BORCHARDT sehr entschieden Stellung gegen KRAFTs Überzeugungen auf politischem und kulturellem Gebiet bezieht:

„Ich interessiere mich für Politik, und sogar leidenschaftlich, und konnte darüber vergessen, was mich noch mehr interessierte, vor allem im Gespräch mit Borchardt. Er sprach gegen die deutsche Demokratie, er sprach gegen Clémenceau und gegen Frankreich, und hier sagte er Dinge, die ich nicht wiedergeben will. Er sprach für den Krieg gegen Frankreich, daß seine Kinder ihm noch den Racheschwur schwören sollten, das war furchtbar, und furchtbarer noch ist es, wenn ich daran denke, wie sich dieser Sieg über Frankreich vollzogen hat. Er sprach gegen die französische Literatur“⁸².

Nach längerem, vergeblichem Suchen erhält KRAFT schließlich eine Stelle an der Hannoveraner Bibliothek. „Sie war lebenslänglich und hörte 1933 auf. Ich verdanke sie zwei überzeugten Demokraten“⁸³. Hier sind es nicht mehr nur die ex-post deutbaren Anzeichen, die dem über seine Vergangenheit reflektierenden Autobiographen zur Verfügung stehen, hier erkennt bereits das erinnerte Ich die Bedrohung des eigenen Lebens:

„In meinem Amt war man kollegial, dennoch war die Distanz immer fühlbar, besonders am Stammtisch, wo sich Bibliothekare, Archivare, Museumsdirektoren einmal im Monat trafen, zu Bier und Politik und zu Witzen, die eher weinen machten als lachen. Wieder sah ich hier, obwohl im kleinsten Maßstabe, daß die Einzelnen waren, was sie waren, mehr oder weniger ernste Menschen, die sich unweigerlich in das Kollektiv der Massengesinnung verwandelten, wenn sie zusammenkamen. Ich saß dabei, hilflos. Ich paßte mich an, aber so, daß jeder merkte, daß ich mich nicht anpaßte. Man sprach vorsichtig, aber auch in der gesellschaftlich verbindlichsten Form hörte ich drohend das Kommende. Es war kaum mehr zu überhören. es wuchs so lautlos wie schreiend.

⁸⁰KRAFT (1973), S. 108.

⁸¹ADORNO deutet BORCHARDTs Position aus dessen Judentum heraus:

„Oft ist die Kluft zwischen Borchardts Judentum und seinen Sympathien für Macht und etablierte Tradition bemerkt worden. Die Erklärung ist wohl, daß er Zuflucht sucht bei dem, was ihm nicht selbstverständlich ist; heimatlos überwertet er Heimat. All das spricht für etwas wie mißglückte Identifikation“ (T. W. ADORNO (1994), S. 544).

Vielleicht läßt sich KRAFTs Bewunderung für BORCHARDTs Lyrik auf die gleiche Identifikations- und Heimats Sehnsucht zurückführen. Während BORCHARDT sein ‚Heil‘ im Nationalismus und Kulturkonservatismus sucht, suchte KRAFT Zuflucht in einem Universalismus des Geistes, der eine sittigende Wirkung entfalten sollte. KRAFT setzt den Geist und seine sittigende Wirkung gegen den Nationalismus, BORCHARDT benutzt den Geist zur Propagierung des Nationalismus, um sich eine Heimat zu erkaufen. Ein Bemühen, dem die Nationalsozialisten nach der ‚Machtergreifung‘ ein Ende bereiteten, indem sie dem in Italien lebenden BORCHARDT die Publikations- und Vortragsmöglichkeiten in Deutschland entzogen.

⁸²KRAFT (1973), S. 118. – Alle Kursivierungen im Zitat vom Autor.

⁸³KRAFT (1973), S. 132.

die stillen Bürger wurden vor eine Entscheidung gestellt, sie fällten sie und sich. Es hatte aber noch eine gute und sehr böse Weile, bis sie es merkten“⁸⁴.

Antisemitische Ausfälle, gegen ihn persönlich gerichtet, verschweigt Werner KRAFT. Der Leser erfährt noch etwas über weitere prägende Begegnungen mit dem Naturlyriker Wilhelm LEHMANN und dem – anonym erschienenen – Werk des Rigaer Gelehrten Carl Gustav JOCHMANN⁸⁵. Dann, nach seiner Entlassung durch HITLERs ‚Gesetz über die Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘, kommt die Emigration über Stockholm und Paris nach Jerusalem:

„Aber die Mühe des Anfangs war groß. Nicht nur die materiellen, auch die geistigen Lebensadern waren mir durchgeschnitten. Ich hatte Freunde, dankbar sage ich es, ja sogar einen einzigartigen Freundeskreis, ich war nicht verlassen. Nur in dem, was ich zu sein glaubte, ein Schriftsteller und Dichter der deutschen Sprache, konnte mir niemand helfen. Was sollte ich tun? Ich setzte mein Leben fort. Ich schöpfte wie bisher aus den Quellen des deutschen Geistes und der deutschen Sprache. Ich tat es noch angesichts des ungeheuren Frevels, der von Deutschland aus das große Unglück über das jüdische Volk und die Welt als ganze gebracht hat. Mir blieb keine Wahl. Und es war nicht leicht, es war maßlos schwer, so Jahr für Jahr ins Leere hinein zu schreiben“⁸⁶.

KRAFTS Hingabe an den ‚deutschen Geist‘ und die daraus hervorgegangene Kultur wird hier noch einmal gleichsam als Glaubensbekenntnis wiederholt. Bereits auf den ersten Seiten seiner Autobiographie findet sich dieses Bekenntnis zur deutschen Kultur, das KRAFT trotz seiner Erfahrungen, die er in Deutschland und mit Deutschen gemacht hat, auch am Ende seiner Autobiographie – wie auch am Ende seines Lebens – noch immer ablegt. Die Betonung liegt bei KRAFT aber weniger auf dem Epitheton ‚deutsch‘ als auf dem Substantiv ‚Geist‘. In dieser Gewichtung ist wohl auch der Grund für den Bruch mit BORCHARDT, der den ‚deutschen Geist‘ gegen jede andere Kultur verabsolutiert hat, zu suchen. KRAFT glaubt an die Universalität und Ubiquität des Geistes nicht nur in der deutschen, sondern in allen Kulturen. Die Aufgabe des Geistes, als dessen Diener KRAFT sich begreift, ist – in erhabener Dualität – die Bekämpfung des Ungeistes:

⁸⁴KRAFT (1973), S. 133.

⁸⁵KRAFT entdeckte in der Hannoveraner Bibliothek ein anonym erschienenes Werk des Rigaer Juristen und Sprachkritikers. In der Folge beschäftigte KRAFT sich intensiv mit Leben und Werk Carl Gustav JOCHMANNs (1789 – 1830). Insbesondere faszinierte ihn die Kritik des frühen Demokraten an der Verbindung von Sprache und Herrschaft zur Verschleierung der Machtverhältnisse, wie sie erst wieder im 20. Jahrhundert von Karl KRAUS aufgegriffen wurde. Walter BENJAMIN wurde durch KRAFT auf JOCHMANN aufmerksam und kam KRAFT mit der Veröffentlichung einer Auswahl der Schriften JOCHMANNs zuvor. Die Arbeiten KRAFTs zu JOCHMANN konnten erst in den 60er und 70er Jahren erscheinen. – Zur Kontroverse zwischen KRAFT und BENJAMIN um die Wiederentdeckung Jochmanns vgl. W. H. PREUß in *Werner Kraft 1896 – 1991* (1996), S. 87–105.

⁸⁶KRAFT (1973), S. 152.

„Was hat die Welt aus uns gemacht! Beides ist da, das Rettende und das Vernichtende, wie der herrliche Wasserfall in Ein Gedi, der Oase am Toten Meer, und rings herum die tödlich steinerne Wüste. Die Wüste des Todes mit dem Wasser des Lebens zu durchtränken, das ist das Ziel, dem alles sittliche Bemühen des Geistes gilt. Ich heiße uns hoffen“⁸⁷.

Aus dieser Hoffnung heraus läßt sich sein Festhalten am ‚deutschen Geist‘ und an der deutschen Sprache, in denen er aufgewachsen ist, erklären. Die Barbarei des Nationalsozialismus war für KRAFT nicht wegen oder mit, sondern trotz und gegen den ‚deutschen Geist‘ möglich. Deshalb hat ihn die Vertreibung von 1933 doppelt getroffen. Nicht nur weil sie ihm sein materielles Auskommen geraubt hat, sondern vor allem, weil sie ihm seine geistige Identität zu nehmen versucht hat:

„Erst nach 1933 wußte ich endgültig und für immer, daß ich kein Deutscher war, daß ich ein Jude bin. Ihm [dem Juden; M. M.] wurde nun von einer verbrecherischen Gewalt diktiert, daß die Juden dem deutschen Volk *nur* durch die Sprache angehören. Was für ein Menetekel an der Wand, die schon mit Blut beschmiert war! Eben durch die Sprache, die jene Gewalt ermordete, ehe sie die Menschen ermordete! Ich habe diese Sprache nie preisgegeben, ich habe es immer für einen Auftrag gehalten, gegen den es keinen Einspruch gab, innerhalb des deutschen Geistes mein Leben zu führen“⁸⁸.

Die Aneignung dieses Geistes zu zeigen, ist das Anliegen von Werner KRAFTS Autobiographie. Der Einschluß der versuchten Austreibung aus diesem Geist durch Antisemitismus und Nationalsozialismus in das Bekenntnis zum ‚deutschen Geist‘ am Anfang (S. 14 f.) und zur sittigenden Wirksamkeit des Geistes am Ende der Autobiographie (S. 154) bezeugt die Wirkungslosigkeit dieses Versuchs. Die Bewahrung dieses Geistes belegen die zahlreichen Aufsätze und Monographien zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte sowie die Lyrikbände und der Roman, die KRAFT im Exil, das Jerusalem und Israel für ihn wohl gewesen ist, geschrieben hat. Damit ist KRAFT etwas gelungen, was der Folgegeneration nicht mehr oder nur unter größten Anstrengungen möglich war: der Erwerb und die Bewahrung einer selbstgewählten und angenommenen Identität allen äußeren Widerständen zum Trotz. Wie diese Schwierigkeiten in der Darstellungsform der literarischen Autobiographie bewältigt worden sind, zeigen die folgenden Werkinterpretationen.

⁸⁷KRAFT (1973), S. 154.

⁸⁸KRAFT (1973), S. 14 f.

3.3. Ludwig GREVE

Die Autobiographie Werner KRAFTs hat die Bewahrung und Verteidigung des deutschen Geistes als identitätsstiftendes Element im Leben des Autobiographen gezeigt. Gegen alle Widerstände und Anfechtungen hindurch ist es ihm gelungen, seine einmal erworbene, auf dem Fundament der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte ruhende Identität zu bewahren. Weder die Versuche der Nationalsozialisten, KRAFT durch die Entlassung aus dem Beamtenverhältnis und die so erzwungene Emigration dem ‚deutschen Geist‘ zu entfremden, noch die darauf folgende, jahrzehntelange räumliche Trennung vom Ort dieses Geistes durch das Exil in Jerusalem, haben KRAFT an der Bewahrung seiner deutschen Identität hindern können. Die prägenden Jugend- und Studienjahre, die der Aneignung dieses Geistes gewidmet waren, sind stärker gewesen als alle späteren Versuche, diese Identität zu vernichten.

Bei den jüdischen Autobiographen der nächsten Generation stellt sich die Frage der Verteidigung einer einmal erworbenen Identität erst gar nicht. Ihre Kindheit und Jugend ist nicht mehr von den Problemen des Erwerbs und der Bewahrung einer Identität bestimmt, sondern von der Erfahrung der Ausgrenzung und Verfolgung, an deren Ende zumeist der Tod in den Gaskammern der nationalsozialistischen Vernichtungslager steht. Diesem radikal veränderten Erfahrungshorizont⁸⁹ entsprechen notwendigerweise auch veränderte Intentionen der Darstellung in den Autobiographien der Überlebenden: nicht mehr Bewahrung einer risikolos erworbenen Identität, sondern die Erfahrung eines Fehlens aller identitätsstiftenden Gemeinschaft, die Erfahrung der totalen Entfremdung von sich selbst und von einer feindlichen Gesellschaft stehen jetzt im Zentrum des autobiographischen Erzählens. Die klassische Phase der Entwicklung der Ich-Identität, Kindheit und Jugend⁹⁰, sind angefüllt mit dem immerwährenden Kampf ums Überleben in einer überwiegend

⁸⁹H. MÜLLER (1996), S. 25 (alle Kursivierungen im Zitat von der Autorin) beschreibt die Situation der in Deutschland verbliebenen und in die Lager Deportierten mit folgenden Worten:

„Der Gastod als Ende ist jedem *bekannt*. *Unbekannt* ist, bis er eintritt, für jeden einzelnen die noch vorhandene Zeit bis zum Tod, und wie sie verschlissen wird von einem Tag zum anderen. Es geht nur noch um den *unbekannten Vorlauf des bekannten Endes*.“

⁹⁰Vgl. E. H. ERIKSON (1997), S. 123–212.

feindseligen Umwelt, deren Ziel die Vernichtung allen jüdischen Lebens in Deutschland und Europa ist.

Ludwig GREVE, als ältester der hier untersuchten Autoren, ist 1924 geboren. Seine Kindheit und Jugend sind also zweigeteilt in eine Zeit vor und eine Zeit nach der ‚Macht-ergreifung‘ der Nationalsozialisten. Damit ist GREVE – zumindest in der autobiographischen Rückschau – die Möglichkeit des Vergleichens gegeben: der staatlich gelenkte Antisemitismus, sein allmählichen Anwachsen bis zum Pogrom vom 9. / 10. November 1938, in dessen Folge GREVES Vater einige Zeit inhaftiert wurde, stellt sich für GREVE als ein Prozeß dar, der den „Spielraum“⁹¹ des Kindes einengt, bis er schließlich gezwungen ist, mit seiner Familie aus Deutschland zu emigrieren.

Die Autobiographie GREVES ist Fragment geblieben; ein früher Tod beim Schwimmen in der Nordsee verhinderte ihre Vollendung⁹². Die veröffentlichten Teile des Manuskripts, die von R. TGAHRT herausgegeben worden sind, stellen jedoch eine in sich abgeschlossene Periode aus der Lebensgeschichte GREVES dar, die die Zeit von der Geburt bis zum Kriegsausbruch am 1. September 1939 erzählt. Vier minimale Lücken, eine provisorische Kapitelzählung sowie ein Schwanken in der Frage, wie weit Freunde, Bekannte und Verwandte mit ihrem wahren oder einem fiktiven Namen bezeichnet werden sollen, lassen den Fragmentcharakter des Werkes erkennen, das bis auf die genannten Ausnahmen⁹³ als abgeschlossen betrachtet werden kann. Eine Chronologie der weiteren Lebensstationen GREVES im Nachwort von TGAHRT ermöglicht die Verfolgung seines weiteren Lebensweges, dessen Erzählung ihm durch den Tod verwehrt wurde. Lediglich ein weiterer, erstmals 1975 in der *Festschrift für Rudolf Hirsch* veröffentlichter Prosatext mit dem Titel *Ein Freund in Lucca* deutet an, wie weit die Autobiographie noch hätte geführt werden sollen. Auch dieser kurze Text ist in die Edition aufgenommen worden.

⁹¹So K. O. CONRADY in seiner Rezension zu GREVE (1994):

„Immer enger wurde für den jungen Schüler Ludwig im Berlin der dreißiger Jahre sein wortwörtlicher Spielraum“.

⁹²Zur Entstehung von GREVES Autobiographie vgl. R. TGAHRTS *Nachbericht* in GREVE (1994), S. 181–190.

⁹³Vgl. R. TGAHRT in GREVE (1994), S. 189 f.

3.3.1. *Warum schreibe ich anders?*

„Die Sprache lern ich später Schüler,
die, taub der Zeit, vergessenes Maß,
vergessene Leiden nicht vergaß“⁹⁴.

Ludwig GREVES Schreiben – neben der Autobiographie ausschließlich Gedichte, die sich zumeist an der antiken Ode orientieren – ist geprägt von einem „Mangel an Zutrauen“⁹⁵ in die Fähigkeit des eigenen sprachlichen Ausdrucks wie auch in die Möglichkeit der Gestaltung der eigenen Lebenswelt: „mir fehlte das Zutrauen: zu mir, zur Sprache“⁹⁶. Diesen doppelten „Mangel an Zutrauen“ als maßgeblichen Faktor für sein Schreiben beleuchtet GREVE in einer Rede mit dem Titel *Warum schreibe ich anders?*, die er 1979 vor Freiburger Studenten gehalten hat. Zwar bezieht sich die Rede explizit nur auf das lyrische Werk, die Ergebnisse dieser Selbstbefragung lassen sich jedoch auch auf GREVES autobiographisches Schreiben übertragen; das Zitat vom mangelnden Zutrauen, das sich erstmals in der Freiburger Rede zur Charakterisierung seiner Lyrik findet, kehrt schließlich gehäuft und variiert in der Autobiographie wieder, die die lebensweltlichen Ursachen dieses Mangels zum Kernthema macht⁹⁷, das im Titel der Autobiographie – *Wo gehörte ich hin?* – anklingt.

GREVE beschreibt in seiner Freiburger Rede den langen Weg der Suche nach einer eigenen Sprache, die zu erwerben ihm in seiner Kindheit nicht gelungen ist. Zu schrecklich waren die Erlebnisse, zu groß die persönlichen Verluste, die Ludwig GREVE bis hin zur Deportation und mutmaßlichen Ermordung des Vaters und der Schwester Evelyn in einem nationalsozialistischen Vernichtungslager erleiden mußte, als daß er sich in der deutschen Sprache, der Muttersprache zwar, aber eben auch der Sprache der Mörder seiner Familie, Verwandten und Bekannten, umstandslos hätte heimisch fühlen können, trotzdem er sich nicht von ihr zu lösen vermochte: „Deutsch, die Stiefmuttersprache“⁹⁸ ist GREVES Bezeichnung für dieses Dilemma: „Irgend so ein Gefühl war es, das mir die Sprache aufnötigte –

⁹⁴Aus: Ludwig GREVE: *Lucca, Giardino Botanico*. In: L. GREVE (1992), S. 12.

⁹⁵GREVE (1994), S. 7.

⁹⁶L. GREVE (1992), S. 73.

⁹⁷Zur lebensweltlichen Perspektive vgl. GREVE (1994), S. 11, 114, 123.

⁹⁸L. GREVE (1992), S. 69.

das stimmt nur zum Teil, ich hing auch an ihr“⁹⁹. Auslösender Faktor dieses ambivalenten Verhältnisses zur deutschen Sprache ist die Deportation des Vaters und der Schwester, die er in mehreren Gedichten sowie dem autobiographischen Text *Ein Freund in Lucca* verarbeitet hat und an der er mitschuldig zu sein glaubt:

„Ich rief sie nicht zurück.

So schwer es mir fällt, glaube ich doch, diese Schuld eingestehen zu müssen; erst mit ihr brach die Kindheit ab. Ich konnte meine Mutter in Sicherheit bringen. [...] Aber das nichtgerufene Wort, an dem ich seit jenem Morgen würgte, konnte weder erraten noch gelernt werden, es mußte mir, entschuldigen Sie das Pathos, widerfahren“¹⁰⁰.

Von dieser Ambivalenz des Verhältnisses zur deutschen Sprache sind GREVEs erste, leider nicht erhalten gebliebene Schreibversuche aus den Jahren 1944/45 geprägt, die er im ehemaligen Priesterseminar im toskanischen Lucca, dem Versteck vor den Nazis und ihren einheimischen Schergen, verfaßt hat:

„An Themen litt ich keinen Mangel, die Welt im Aufruhr und mein eigener lieferten mir genug, je allgemeiner desto besser. Als Gattungen bevorzugte ich den gereimten Aufruf, auch mal sowas wie eine lange Ballade, und zur Erholung gönnte ich mir ein Liebesgedicht. [...] In meinem Eifer merkte ich zu spät, daß die Worte, selbst die abstrakten, die ich bevorzugte, ihr Allotria mit mir trieben. Ich hielt tapfer dagegen, verzichtete auch mal auf einen Reim, wenn er mich gar zu sehr von meiner Vorstellung abbrachte, und wer in dem Durcheinander Sieger blieb, war am Ende schwer auszumachen: ich nicht, die Worte auch nicht“¹⁰¹.

Der ironiesatte Ton dieses Zitats zeigt die Unzufriedenheit des späteren, an der literarischen Tradition geschulten Dichters, der genau diesen Mangel an Tradition als Ursache seines früheren Scheiterns erkennt und deshalb versucht, sich diese anzueignen:

„Keine Bindungen, die ich hätte abstreifen müssen; eher verlangte mich danach. Bei aller Befangenheit vor dem Land meiner Herkunft kam ich von der Sprache nicht los. Wie ein Flüchtling nach und nach seine Habe wegwirft, suchte ich das Verworfenen Stück für Stück zusammen; nicht, um etwa ein früheres Verhältnis wiederherzustellen, das lag in niemandes Hand; wenn ich es überlege, suchte ich Identität“¹⁰².

Die Identität, die seinem Dichten wie auch seinem Leben eine feste äußere Form geben konnte, fand GREVE in der deutschen Literatur, indem er sich deren Tradition für das eigene Schreiben anverwandelte, für das eigene Leben durch die Tätigkeit am (H)Ort der deutschen Literatur, am

„Marbacher Literaturarchiv, in dem ich Arbeit fand; mit über 30 Jahren zum ersten mal eine, die mich hielt und weiterbrachte. Nach der schon überständigen Einsiedelei, die gerade Platz für drei, vier Idole bot, der ‚Vorrat deutscher Poesie‘. Ich fand Kollegen, von denen ich lernen konnte, ja die mich dazu erst ermutigten. Die Überlegenheit, die ich zur Schau trug, entpuppte sich bald als

⁹⁹L. GREVE (1992), S. 69.

¹⁰⁰L. GREVE (1992), S. 68 f.

¹⁰¹L. GREVE (1992), S. 70.

¹⁰²L. GREVE (1992), S. 72.

Angst, eine weitverbreitete übrigens, meine Dichterei könne Schaden nehmen, wenn ich mich allzusehr auf das einließe, was in der DDR etwas pompös ‚das Erbe‘ genannt wird; wessen Erbe übrigens, meins doch wohl kaum. Aber erst als ich aufhörte mich zu wehren, war ich nicht mehr allein. [...] Andere suchten Halt in einer Gruppe oder Überzeugung, ich fand ihn in der alten, immer neu zu gewinnenden Form der Ode“¹⁰³.

Ludwig GREVE hat in seiner Freiburger Rede auf die von ihm selbst aufgeworfene Frage *Warum schreibe ich anders?* mit einer autobiographischen Einlassung geantwortet, die den langen Weg von der Not der Formlosigkeit zur Tugend der anachronistisch-strengen Form der Ode mit der Suche nach einer eigenen Identität begründet, die er in der Aneignung einer literarischen Tradition gefunden hat, aus der er wegen seines religiösen Bekenntnisses ausgeschlossen werden sollte. Der lange Weg zur Anverwandlung dieser Tradition wird von GREVE autobiographisch begründet mit den zahlreichen Brüchen und Gefahren, denen er in seiner Kindheit und Jugend ausgesetzt war. Die Frage *Wo gehörte ich hin?*, die der Verlag auf das Titelblatt der Autobiographie gesetzt hat, steht daher in engem Zusammenhang mit der Frage *Warum schreibe ich anders?*; in der zweiten Frage findet sich vielleicht sogar der Schlüssel zur Beantwortung der ersten, wie GREVE in seiner Freiburger Rede andeutet:

„[I]ch war gerade vierzehn als zwei Männer in Staubmänteln meinen Vater ins ‚KZ‘ abführten, wie es im Volksmund hieß; bald darauf Emigration, Krieg, Flucht, warum nicht empfindsam, durch Frankreich und Italien – das sind für Sie soviel Chiffren wie für mich Einschnitte, aber wenn ich sie auflösen wolte, käme ich zu sehr ins Erzählen –, schließlich der Januartag 1944, an dem beide Eltern, übrigens als einzige in dem piemontesischen Bergdorf, durch Granatsplitter verwundet wurden, die Mutter schwer.“¹⁰⁴

In dieser Rede hat GREVE die Bedeutung seiner Biographie für das eigene lyrische Schaffen betont. Insbesondere die ‚Einschnitte‘, die GREVE in seiner Kindheit durch die Judenverfolgung der Nationalsozialisten in seinem Leben erfahren hat, haben dazu geführt, daß GREVE sich nicht den gerade herrschenden Moden ergab¹⁰⁵, sondern sich einen eigenen Weg der Anverwandlung der Tradition suchte, der ihn zur Ode führte. Was GREVE für sein lyrisches Schaffen autobiographisch begründete, nämlich die Anverwandlung einer literarischen Tradition, gilt selbstverständlich auch für die Autobiographie, die eben das zu ihrem Gegenstand macht, was GREVE zur Ursache für seine Widerständigkeit gegen das

¹⁰³L. GREVE (1992), S. 73 f.

¹⁰⁴L. GREVE (1992), S. 68.

¹⁰⁵Vgl. GREVES Kritik an dem 1975 durch einen Verkehrsunfall ums Leben gekommenen Rolf Dieter BRINKMANN in L. GREVE (1992), S. 67.

herrschende ‚lyrische Weltbild der Nachkriegsdeutschen‘ erklärt, nämlich die prägenden ‚Einschnitte‘ seines Lebens, die ihn dahin führten, wo er heute steht. Es gilt daher zu fragen, wie sich GREVE die literarische Tradition anverwandelt hat, um (s)einen eigenen Ausdruck zum Erzählen der eigenen Lebensgeschichte zu finden.

Die traditionelle Autobiographie hat zum Ziel, diesen Nachweis hat B. NEUMANN (1970) geführt, die Entelechie des autobiographischen Individuums darzustellen. Die Unmöglichkeit dieses Ansinnens unter den spezifischen Bedingungen der Moderne werden in der Autobiographie des 20. Jahrhunderts – neben epigonalen Ausläufern der GOETHE-schen Tradition – thematisiert, wie der Forschungsüberblick in Teil 2.1. dieser Arbeit gezeigt hat. Bei GREVE findet sich diese Entfremdungserfahrung, die die Idee eines entelechischen Individuums als illusorisch entlarvt, in Abhängigkeit von seinem Judentum und der Verfolgung durch die Nationalsozialisten bis zur Vernichtung der Hälfte seiner Familie gestaltet. Die Leit-, aber auch Leidfrage, die GREVE in seiner Autobiographie stellt – *Wo gehörte ich hin?* –, ist Ausdruck dieser Entfremdungserfahrung und Zeichen seiner Abwendung vom traditionellen Autobiographiekonzept, das diese Frage eben nicht zulässt, sondern in einer eindimensionalen Form als bereits beantwortet voraussetzt und deshalb nur noch einen linear und teleologisch zu denkenden Lebensgang zu erzählen hat, der der Chronologie der Lebensstationen einen normativen Status zuweist und dadurch der eigenen Existenz bereits eine Sinnhaftigkeit verheißt, die zu erfahren GREVE nicht oder zumindest erst spät vergönnt war. Wie sich GREVE mit dieser Erfahrung in seinem autobiographischen Schreiben auseinandersetzt, soll die folgende Werkinterpretation zeigen.

3.3.2. *Wo gehörte ich hin?*

Legitimation von Erinnerung als Legitimation des eigenen autobiographischen Schreibens ist ein fester, wenngleich nicht zwingend notwendiger Bestandteil des autobiographischen Diskurses, und damit konstitutives Element aller im folgenden zu besprechenden autobiographischen Texte: ohne Erinnerung an das eigene Leben kann keine Autobiographie geschrieben werden; ohne künstlerische Überformung, ohne Auswahl, Anordnung und Herstellung von Sinn- und Bedeutungszusammenhängen ist Erinnerung nicht in einen literarischen Text zu verwandeln. Die Auswahl des Dargestellten und die Art der Darstel-

lung bedürfen daher immer der Begründung: die Erzählung des eigenen Lebens muß durch einen übergeordneten Zusammenhang begründet werden, durch den erst das eigene Leben eine – auch für den beim Schreiben immer mitgedachten Leser – Bedeutung bekommt¹⁰⁶.

Bei GREVE findet sich die Legitimation von Erinnerung am Beginn seiner Autobiographie; sie ist zugleich Erzählung der Entstehungsbedingungen seiner Lebensgeschichte, weil hier der langwierige und schmerzhafteste Prozeß der Erinnerung an eine verdrängte Kindheit durchscheint. GREVE versucht diesen Prozeß des Erinnerns als Sieg über das Verdrängen für den Leser durchschaubar zu machen, indem er vom ersten Unbehagen, das ihn in seinem gewohnten Tagesablauf stört, bis zur Ergründung der Ursachen dieses Unbehagens zurückgeht und den Leser dadurch am Erinnerungsprozeß teilhaben läßt. Dadurch wird gleichzeitig deutlich, daß es sich hierbei nicht um Erinnerung an eine positiv bewertete Vergangenheit handelt, sondern daß traumatische Erlebnisse erinnert werden müssen, deren Erinnerung sich die Psyche des Autobiographen widersetzt und die durch die Macht des Wortes herbeigezwungen werden muß.

Auslöser von GREVES Erinnerungsarbeit ist die „stumme Verabredung“¹⁰⁷, die der Autobiograph mit einem anderen Fahrgast der Straßenbahnlinie 5 „in der Bahn kurz nach sieben, mit der ich jahrelang gefahren bin“¹⁰⁸ getroffen und schließlich vergessen hat:

„Warum sollte ich mich schuldig fühlen, daß ich nach ein paar Wochen die stumme Verabredung, sagen wir, vergaß – ich wachte offensichtlich immer früher auf, weil eine Terminarbeit mir zu schaffen machte, nichts sonst“¹⁰⁹.

Auffällig ist die Betonung, mit der GREVE sich versichert, daß lediglich die „Terminarbeit [...], nichts sonst“ zum Versäumen der Verabredung führt. Er fährt jetzt

„ein paar Bahnen früher als nötig zur Arbeit [...]. Da kann ich immerhin dem Wortlaut, wenn schon nicht immer dem Sinn, in meiner Lektüre folgen, ohne daß ein Stampfrhythmus sich einmischt, der knöchern aus dem *Walkman* eines Halbwüchsigen dringt, von den Explosiv- und Grunzlauten, mittels derer ein paar minder introvertierte Schüler sich den Western vom Vorabend erzählen, zu schweigen“¹¹⁰.

¹⁰⁶Vgl. hierzu die zitierte *Einleitung* GOETHEs zu *Dichtung und Wahrheit*.

¹⁰⁷GREVE (1994), S. 11.

¹⁰⁸GREVE (1994), S. 8.

¹⁰⁹GREVE (1994), S. 11.

¹¹⁰GREVE (1994), S. 7.

Auch hier werden wieder rein rationale Gründe der Arbeitsökonomie und Lärmempfindlichkeit bemüht, um die Entscheidung, „um halb sieben“¹¹¹ statt um „kurz nach sieben“¹¹² zu fahren, zu begründen. Aber es gibt für GREVE noch einen weiteren Grund früh aufzustehen, der jedoch bereits im folgenden Nebensatz wieder relativiert wird, und der in dieser Formulierung für den Leser noch undeutlich bleibt:

„Natürlich könnte all das mich nicht abhalten, morgens auszuschlafen; doch seit ein paar Jahren überkommt mich beim Geräusch der ersten Lastwagen die Panik meiner Jugend, vielleicht ist es auch nur Ärger im Büro, nun aber unentrinnbar wie in der griechischen Tragödie, genug, ich breche aus der dumpfen Höhle aus, in der die Bettdecke mich einschließt, und suche Klarheit unter der Dusche“¹¹³.

Wirklicher Grund für GREVE, den Zug zu wechseln, ist die Tatsache, daß er den Fahrgast kennt: „ich nannte ihn Golem, weil er so unangepaßt, um es mal so zu sagen, wie jene Lehmfigur wirkte, die im mittelalterlichen Prag ihr Unwesen trieb“¹¹⁴. Er hat ihn „auf dem jüdischen Friedhof vor ein paar Monaten“¹¹⁵ bei der „Beerdigung eines Kollegen“¹¹⁶ gesehen.

Dieser Golem ist das „Gewissen der Erzählung“¹¹⁷, das die Erinnerung überhaupt erst ermöglicht und deshalb, im Umkehrschluß, überflüssig wird, sobald die Erzählung in Gang gekommen ist, sobald die Erinnerung aus dem Stadium des Unterbewußten herausgetreten und zur Darstellung gelangt ist. Tatsächlich tritt der Golem in der zweiten Hälfte des Textes nahezu völlig aus dem Gesichtskreis des Ich-Erzählers heraus, der sich doch im ersten Drittel des Textes fortwährend des Golems als Zuhörer und moralische Instanz versichert.

Die Figur des Golem ist in der jüdischen Tradition ein durch den Gebrauch der Sprache als Diener seines Herrn erschaffenes Wesen, das, neben der Erleichterung des

¹¹¹GREVE (1994), S. 7.

¹¹²GREVE (1994), S. 8.

¹¹³GREVE (1994), S. 8.

¹¹⁴GREVE (1994), S. 9.

¹¹⁵GREVE (1994), S. 9.

¹¹⁶GREVE (1994), S. 9.

¹¹⁷W. WEBER (1994), S. 31 [*Rezension* zu GREVE (1994)].

Alltagslebens seines Herrn, auch ein zerstörerisches Element in sich birgt, das durch die Unaufmerksamkeit seines Herrn geweckt wird. In diesem Sinne läßt sich auch GREVES Golem interpretieren: Er ist die durch das Wort lebendig gewordene Erinnerung, die durch eben dieses Wort seines Schöpfers, des Autors und Erzählers GREVE, geweckt und durch dessen Umsicht gebändigt wird. Der gebändigte Golem, die erzählte Erinnerung, ist der Garant für das *weiter leben* des Autors¹¹⁸. Das Erzählen des eigenen Lebens als Bewußtmachung und Vergegenwärtigung einer verdrängten Erinnerung ist die Bändigung jenes quälenden Golems¹¹⁹.

Erst hier, im Zusammenhang mit der Einführung des Golems als Legitimationsinstanz der Erinnerung und gleichsam beiläufig, erwähnt GREVE sein Judentum, das für ihn in seinem gegenwärtigen Leben kaum mehr eine Bedeutung besitzt:

„Habe ich schon gesagt, daß ich Jude bin? jedenfalls für die anderen, vor meinesgleichen mache ich keine gute Figur. Immerhin bemühte ich mich darum, wie jemand, der im Konzert den Faden verloren hat“¹²⁰.

Aus diesem beiläufigen Satz läßt sich das ganze Schicksal des Juden GREVE, der im nationalsozialistischen Deutschland aufgewachsen ist, ableiten. Auch der kryptische Hinweis auf die „Panik meiner Jugend“ „beim Geräusch der ersten Lastwagen“ wird jetzt verständlich: es ist die Erinnerung an den Gefühlszustand, der den jungen Ludwig GREVE beschlich, wenn die Juden frühmorgens mit dem LKW in die Konzentrationslager deportiert wurden. Die Erinnerung an diese Vergangenheit hat GREVE also eingeholt: erst unbewußt als nicht näher zu definierendes Unbehagen, dann, durch die Gegenwart des Golems, der auf vielen Seiten als Gesprächspartner und Legitimationsinstanz des autobiographischen Erzählers wiederkehrt, bewußt als erinnerte und zu reflektierende Vergangenheit.

Auch das beherrschende Motiv seiner Autobiographie wird hier in der Form eines Gedankenexperiments entfaltet. GREVE überlegt sich wie er sich wohl verhielte, wenn es

¹¹⁸Dieser Aspekt des *weiter lebens* als Legitimation des Erinnerns findet sich ausführlich bei KLÜGER (1992), S. 230 et passim. – Vgl. die Ausführungen in Kap. 3.5.2 dieser Arbeit.

¹¹⁹Vgl. BEGLEY (1996), S. 223, dessen Er-Erzähler einen ähnlich schmerzhaften Erinnerungsprozeß durchläuft, der für ihn jedoch nur die radikale erzählerische Distanzierung von seinem früheren ich möglich wird.

¹²⁰GREVE (1994), S. 9.

durch das jiddische „Tuscheln und Zetern“¹²¹ des Golems mit einem weiteren jüdischen Mitreisenden zu antisemitischen Pöbeleien in der S-Bahn käme:

„Oder daß ein Fahrgast, dann die anderen, ich war dessen schon gewärtig, *die Juden* anpöbelte: dann wäre ich, wie leicht oder schwer, weiß ich nicht, aufgestanden und hätte mich zu ihnen gestellt, uns trennte ja nur der Gang. Wirklich? So weit ich zurückdenken kann, habe ich mich immer bemüht, nein, nein, nicht bemüht, es kam ganz natürlich – nicht aufzufallen“¹²².

Die Unsicherheit des Autobiographen, ob und wie weit er zur Verteidigung (s)einer jüdischen Identität Partei ergriffe, zeigt, daß GREVE keine eigene jüdische Identität hat ausbilden können und wollen, sondern immer bemüht war, sein Judentum zu verschleiern, und diese Versuche als Spiel ausgibt:

„[T]nsofern ist Mühe wirklich das falsche Wort, es war auch Lust im Spiel. Ja, das war es, ein Spiel von freiem Benehmen. Lässig-, meinetwegensogar Wurstigkeit, darin konnte ich es schon zu einiger Vollendung bringen, sofern *meiner Mutter Sohn*, wie die Lustigen Personen bei Shakespeare sagen, sich nicht einmischte. [...]. Aber der Haken steckt“¹²³.

Mit der Interpretation der eigenen Lebensgeschichte als ein Spiel hat sich GREVE ein weites Feld von Metaphern aus der Welt des Theaters erschlossen, die zum Leitmotiv seines autobiographischen Schreibens werden und so die Situation des jüdischen Bürgertums seit dem 19. Jahrhundert illustrieren, die von dem Versuch der Anpassung, Assimilation und Integration in die deutsche Gesellschaft geprägt war, bis der Nationalsozialismus diesem Bemühen ein Ende bereitete, indem er die Juden aus der ‚Volksgemeinschaft‘ ausgrenzte, mit dem Davidsstern stigmatisierte und schließlich zur physischen Vernichtung in den Konzentrationslagern bestimmte. Durch den Holocaust wird die Geschichte der deutschen Juden zur Illusion, zum Spiel, zum Theater, zur Geschichte der Juden in Deutschland: politische Emanzipation und soziale Assimilation haben die Unterschiede nicht zum Verschwinden gebracht, sondern lediglich – für die Dauer der Vorstellung – in den Hintergrund gedrängt. Die Illusion der Assimilation, der sich nicht zuletzt die teilnehmenden Juden willig ergaben, wurde gleich nach Hitlers ‚Machtergreifung‘ durch die ersten nationalsozialistischen Maßnahmen, die schließlich im Holocaust kulminierten, als solche entlarvt, wenngleich diese Entlarvung nicht von allen sofort erkannt wurde. Die eingeübten Immunisierungsstrategien, nährten auch jetzt noch die Hoffnung, es werde so schlimm nicht kommen. Das erklärt auch das Ausharren der Greves in Berlin, bis das

¹²¹GREVE (1994), S. 11.

¹²²GREVE (1994), S. 11.

¹²³GREVE (1994), S. 11 f.

Pogrom in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 den letzten Zweifel am weiteren Verlauf der Geschichte ausräumt.

Die erzählte Zeit von GREVES Autobiographie fällt genau in diese Phase, die die Assimilation als Illusion ent-larvt: nach der ‚Machtergreifung‘ steht das jüdische Bürgertum ohne seine mühsam aufgebaute bürgerliche Identität da; eine spezifisch jüdische Identität wurde nicht ausgebildet und muß nun mühsam und kann meist nur oberflächlich nachgeholt werden, um nicht plötzlich ganz ohne eigene Identität dazustehen. Der reflektierende Autobiograph thematisiert genau diese Lebenssituation und versucht sie – aus seiner Position des um den weiteren Verlauf der Dinge Wissenden – durch die Verwendung einer Metaphorik aus der Welt des Theaters zu verstehen und darzustellen¹²⁴.

Bereits die ersten Erinnerungen GREVES an seine Kindheit, noch vor der ‚Machtergreifung‘ durch die Nationalsozialisten angesiedelt, sind geprägt von der Erfahrung dieses Spiels der Juden in der deutschen Wirklichkeit, das von der Annahme der eigenen jüdischen Minderwertigkeit getragen wird:

„ich schrieb von vornherein *den Andern* Kräfte oder Fähigkeiten zu, die mir verschlossen waren, wenn ich sie ihnen auch abgucken wollte; doch die Art, wie sie im Sommer an der roten Schulmauer fläzten, war unnachahmlich. Auch der Blick, so im Vorbeigehen in ein Schaufenster geworfen ... da, zwischen Pelzmänteln oder glotzenden Karpfen grüßte sie das eigene Gesicht, was denn sonst. Sie dachten sich auch nichts dabei, zum Schlächter oder Bäcker um die Ecke zu springen, während ich, so sehr der Geruch der zweifellos wirklichen Pfannkuchen mich betörte, doch nicht vergessen konnte, daß ich eine Rolle spielte. Das taten bei uns mehr oder minder alle, nur Mimi [das Hausmädchen; M. M.] hatte gar kein Talent dafür, doch was meine Mutter, etwa wenn Besuch kam, aufführte, war in meinen Augen, ich verstand etwas davon, allzu routiniert. Nein, um in dem Schwindel zurechtzukommen, der sich so undurchdringlich als *Leben* gab, mußte man selber pausenlos schwindeln; auch das ist gewissermaßen ein Schwindel, denn es setzt etwas Wahres voraus, einen Kern, der war bei meiner Geburt wohl vergessen worden. Mir blieb also nichts übrig, als jeden Morgen, den *Gott gab* (ein Lieblingsausdruck von Mimi), mich von neuem zu erfinden, mit Haut und Haaren sozusagen, damit es bis zum Abend vorhielt; bloße Schwindeleien, das machte die Sache so schwierig, reichten nicht aus, zumal sie bei uns von höchster Stelle, meinem Vater, bis hinunter zur Küche verpönt waren, jedenfalls die zweckgebundene Spielart. Bei mir war es *l'art pour l'art*“¹²⁵.

Verstärkt wird dieses Gefühl, nicht dazuzugehören, durch die Versuche der Eltern, das Kind von der ‚Wirklichkeit‘, wie GREVE seine deutsche Umwelt – hier also vor allem

¹²⁴Es soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, daß ‚Schauspielerei‘ von Juden unter dem Nationalsozialismus nicht als Metapher auch dem Überleben diene: Die Vortäuschung einer falschen, ‚arischen‘ Identität ermöglichte es manchen, der Deportation zu entkommen. Unter welchen psychischen Belastungen dies geschehen konnte, zeigen die Autobiographien von BEGLEY (1996) und DEUTSCHKRON (1980).

¹²⁵GREVE (1994), S. 19 f. – Alle Kursivierungen im Zitat vom Autor.

die Schule und seine Schulfreunde¹²⁶ – nennt, zu isolieren. Dies geschieht wohl weniger, um den Jungen zu strafen, als vielmehr um ihn vor antisemitischen Angriffen zu schützen. Dennoch nimmt das Kind diese Beschränkungen seines ‚Spielraums‘ deutlich als solche wahr und verbindet sie mit seinem Judentum, das es, in einem bürgerlichen und assimilierten Haushalt aufgewachsen, noch nicht mit Inhalten füllen kann. Virulent wird diese Erfahrung immer dann, wenn er von den Eltern aus den Spielen mit seinen Klassenkameraden gerissen wird oder wenn er sich bei diesen Spielen eine Verletzung zuzieht, die das Kind als Auszeichnung betrachtet:

„Warum regten sich meine Leute bei jeder Kleinigkeit auf? Die andern kam niemand holen. Es hing wohl mit dem Jüdischsein zusammen“¹²⁷.

Mit dem Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft nimmt die Distanz zur ‚Wirklichkeit‘ der Nichtjuden zu. Am einschneidendsten wirkt sich für das Kind in diesem Zusammenhang der Schulwechsel von 1935 aus, der den Jungen von seinen bisherigen Schulfreunden trennt, die auf das Gymnasium oder die Realschule wechseln: Ludwig GREVE, dem Judenjungen, wird die Aufnahme in beiden Schulen verwehrt. Er ist gezwungen, die jüdische Leßlerschule zu besuchen, obwohl seine Eltern alles versucht haben, ihn in einer staatlichen Schule unterzubringen:

„Dem stand, wie ich schließlich von meiner Mutter erfuhr, entgegen, daß Papa zwar im Krieg, jedoch nicht *an der Front* gewesen war, ein schlimmes Versäumnis, das zeigte sich jetzt; denn gerade das hätte ich vorweisen müssen, um in eine *Staatspenn*e aufgenommen zu werden. [...] Immerhin lief meine Mutter in jenem Frühjahr von *Pontius bis Pilatus*, wer auch immer im Geruch stand, ein Auge zuzudrücken; mittags bei Tisch machte sie dann ein so unglückliches Gesicht, daß alle Fragen sich erübrigten. Begreifst du, Golem, warum ich in die Gojim vernarrt war, so wenig sie auch von mir wissen wollten? Sie lebten aus dem Vollen, arm oder reich, wir aus zweiter Hand“¹²⁸.

Der Unterricht an dieser Schule ist geprägt von dem raschen Wechsel der Mitschüler und Lehrer. Wer die Chance zur Auswanderung geboten bekommt, ergreift sie, und so ist an einen geordneten Unterricht nicht zu denken. GREVE besucht diese Schule bis zur eigenen Auswanderung.

Auch im außerschulischen Bereich wird die Distanz immer fühlbarer. Bereits während seiner Volksschulzeit sind seine nichtjüdischen Freunde immer häufiger verhindert; die

¹²⁶GREVE (1994), S. 20.

¹²⁷GREVE (1994), S. 25.

¹²⁸GREVE (1994), S. 46. – Alle Kursivierungen im Zitat vom Autor.

Jugendorganisationen der NSDAP reglementieren deren Freizeit, so daß für den Umgang mit einem Judenkind keine Zeit mehr bleibt. Ein Fahrradunfall und die anschließende Rekonvaleszenz befördern die Entfremdung von den Freunden, was von diesen nicht ohne Erleichterung gesehen wird:

„In der Schule brachte mir der Gipsverband, die anfängliche Neugier abgezogen, kaum Gewinn; im Gegenteil, meine Kameraden zogen jetzt guten Gewissens ihre neuen Freunde vor, da ich ja bedauerlicherweise bei ihren Spielen nicht mithalten konnte“¹²⁹.

Als Reaktion auf diese zunehmende Ablehnung durch die nichtjüdische Umwelt versucht die Familie, eine eigene jüdische Identität auszubilden, nachdem sie aus der bürgerlichen ausgestoßen worden war. Es beginnt wohl um die Zeit der Ablehnung des Kindes an den staatlichen Schulen: „Wir sollten stolz darauf sein, hatte mein Vater gesagt“¹³⁰, um dem Kind die Ablehnung zu erklären. Bereits „[i]m letzten Jahr der Volksschule“¹³¹ bekommt Ludwig GREVE jüdischen Religionsunterricht, der zwar geheimgehalten wird – „[ü]ber Jüdisches redete man nicht, das mußte uns niemand erst beibringen“¹³² –, um mit dem eigenen Judentum vertraut zu werden. Schon 1934 wird das christliche Weihnachtsfest von der Familie nicht mehr begangen, statt dessen, wenige Tage vorher, das jüdische Chanukka gefeiert, das Fest der Weihe des Tempels durch den Makkabäer Judas. Der Sinn des Festes als eine Ersatzhandlung ist Ludwig und seiner Schwester Evelyn bald klar, und sie können mit den neuen, fremdartigen Zeremonien, die in der fremden und unverständlichen hebräischen Sprache stattfinden, nur wenig anfangen. Wenige Tage später begehen die Kinder deshalb gemeinsam mit ihrer christlichen Haushälterin doch noch das christliche Weihnachtsfest, wenn auch mit schlechtem Gewissen. Ausdruck dieses Dilemmas des Lebens zwischen zwei Religionen ist die Bezeichnung des neuen Festes als „Weihnukka“¹³³. Diese sprachliche Neuprägung, die die Verschmelzung von christlichem und jüdischem Gedankengut zum Ausdruck bringt, symbolisiert die schizogene Situation, in der sich die jüdischen Familien gefangen fühlen und mit der sie selbst nicht umgehen können, weil sie, aus ihrer vertrauten Lebenswelt ausgestoßen, auf ihr

¹²⁹GREVE (1994), S. 39.

¹³⁰GREVE (1994), S. 12.

¹³¹GREVE (1994), S. 30.

¹³²GREVE (1994), S. 31.

¹³³GREVE (1994), S. 42.

überwunden geglaubtes Judentum zurückgeworfen sind, das für sie nur aus Versatzstücken einer Tradition besteht, die sie nicht mehr mit Sinn erfüllen können und deshalb gezwungen sind, ein synkretistisches Weltbild aufzubauen, das christliche und jüdische Traditionen zu vereinen versucht.

Der Versuch, eine jüdische Identität aufzubauen, kulminiert in der Feier der Bar-Mitzwe des dreizehnjährigen Knaben im Oktober 1938. Auch hier ist sich GREVE der Surrealität der Szenerie bewußt, die – der gewandelten Situation angepaßt – ein Judentum inszeniert, das den meisten Beteiligten ebenso fremd ist wie dem autobiographischen Beobachter der Szenerie:

„Es war ein Fest für die Erwachsenen, viele Anlässe hatten sie nicht mehr, da kam ihnen meine Bar-Mitzwe wohl gerade recht. [...] An diesem Fest meiner Mündigkeit ist mir wohl zum ersten Mal aufgegangen, was eine Gesellschaft unserer Art zusammenhielt, wenigstens für die Dauer eines Abends. Es war, wenn ich so (aus gehörigem Abstand) sagen darf, die Schonung, die Dilettanten einander angedeihen lassen. Jeder sucht etwas vorzustellen, einen Zyniker oder steuerzahlenden Bürger, Spielarten des Duweißtstschon, des Jüdischen (man könnte auch des Menschlichen sagen), und die andern, toi-toi-toi, bestätigten ihn darin, vielleicht augenzwinkernd; ja, Golem, auch das Jüdische wollte gelernt sein, so laut man's uns nachrief“¹³⁴.

Eine jüdische Identität, das wird hier deutlich, läßt sich genausowenig erlernen wie eine bürgerliche, die ihnen durch die nationalsozialistische Ausgrenzungspolitik geraubt worden war. Diese Erfahrung der Ausgrenzung, der Entfremdung von den als gesichert angesehenen Lebenszusammenhängen, ist das beherrschende Thema des Buches. Gleichzeitig zeigt diese Szene, daß noch Ende 1937, ein Jahr vor dem Pogrom der Nacht des 9./10. November 1938, versucht wurde, eine Normalität aufrechtzuerhalten, die von den meisten der Beteiligten schon längst als Fiktion entlarvt worden war.

Die Unhaltbarkeit der Situation und damit die Notwendigkeit der Emigration wird nach dem Pogrom vom 9./10. November 1938 deutlich, in dessen Folge auch der Vater Ludwig GREVES inhaftiert wird. Für den Heranwachsenden bedeutet dieser Moment, in dem er die absolute Hilflosigkeit der Eltern den Repressionen der staatlichen Macht gegenüber erkennen muß, das Ende seiner Kindheit:

„An diesem 10. November 1938 ist mir in der Tat die Kindheit abhanden gekommen, so wenig ich gleich was anderes fand. Ich sah zum ersten mal meines Vaters Hilflosigkeit“¹³⁵.

¹³⁴GREVE (1994), S. 83 f.

¹³⁵GREVE (1994), S. 119 f.

Nach diesem Ereignis ist der Entschluß zur Auswanderung endgültig gefaßt und wird nach der Entlassung des Vaters aus dem Lager energisch vorangetrieben. Der Anschein von Normalität, den man bis jetzt aufrechtzuerhalten versucht hat, wird aufgegeben:

„Zu einem auch nur halbwegs geregelten Alltag haben wir's dann nicht mehr gebracht, dazu fehlte nicht nur der Rahmen, Pflichten, Gewohnheiten usw., auch der Inhalt, gewissermaßen, das Zutrauen“¹³⁶.

Alles ist jetzt auf schnelle Abwicklung bedacht, obwohl die Schwierigkeiten, ein Aufnahmeland zu finden, immens sind. Schließlich erklärt sich Kuba bereit, ein Auswandererkontingent aufzunehmen, zu dem auch die Familie Ludwig GREVES gehört. Dieser Auswanderungsversuch mißlingt: das Schiff mit über 900 Passagieren an Bord muß, schon vor Havanna liegend, mit allen Auswanderern nach Europa zurückkehren, wo die Passagiere auf England, Frankreich, Belgien und die Niederlande aufgeteilt werden. GREVE kommt mit seiner Familie nach Frankreich und ist dort mit anderen Emigranten in einem Heim untergebracht. Erst hier, im bürokratischen Akt der Verteilung der Flüchtlinge auf die einzelnen Städte, wird den Flüchtlingen ihre Situation klar, die keine Möglichkeit zu selbstbestimmtem Handeln mehr läßt:

„Erst hier, glaube ich, begriffen die meisten, daß sie ihr Zuhause wirklich verloren hatten, ja die Würde, über sich selbst zu bestimmen“¹³⁷.

Hier, in Frankreich, wird Ludwig GREVE von seinen Eltern getrennt und in ein Heim in der Nähe von Paris gebracht, wo er den Kriegsausbruch vom 1. September 1939 erlebt. An dieser Stelle bricht das Fragment der Autobiographie ab, so daß der weitere Verlauf von GREVES Identitätssuche nicht faßbar wird. Weiteren Aufschluß darüber geben nur die Bemerkungen, die in der Freiburger Rede abgedruckt sind und weniger der Entwicklung als der schließlichen Vollendung dieser Identität gewidmet sind. Das Grundproblem der jüdischen Autobiographie des Holocaust ist aber dennoch klar zutage getreten: die Entfremdung von den bisherigen, als gesichert angesehenen Lebenszusammenhängen und die daran anknüpfende Suche nach einer eigenen Identität.

¹³⁶GREVE (1994), S. 123.

¹³⁷GREVE (1994), S. 157.

3.4. Georges-Arthur GOLDSCHMIDT

Ludwig GREVE hat sich seiner Kindheit angenähert, indem er sie mit einer aus der Theaterwelt entnommenen Metaphorik zu erklären versucht hat. Damit sollte zum einen die Illusion der Assimilation als Spiel mit der Wirklichkeit durchschaubar gemacht werden, zum anderen aber die Identitätslosigkeit des nur auf einer Bühne stehenden Kindes gezeigt werden, das zwischen Judentum und Bürgertum auf schwankendem Grund steht: zum einen gezwungen, aber nicht hingezogen, zum anderen hingezogen, aber ausgestoßen. Zwischen diesen beiden Begrenzungspunkten seiner Lebensorientierung erzählt GREVE in chronologischer Reihe – und darin der traditionellen Autobiographiekonzeption verpflichtet – sein Leben, das gerade nicht in einer vorgezeichneten entelechischen Bahn verläuft, sondern von den politischen und sozialen Verwerfungen des Nationalsozialismus aus seiner möglichen Bahn geworfen wird; mit dieser Interpretation des eigenen Lebens wendet sich GREVE von der traditionellen Autobiographiekonzeption ab, der er formal aber durchaus noch verpflichtet ist.

Georges-Arthur GOLDSCHMIDT, 1928 als Jürgen GOLDSCHMIDT in Reinbek bei Hamburg als Sohn von zum Protestantismus konvertierten Juden geboren, geht in seiner Abwendung vom traditionellen Autobiographiekonzept noch einen Schritt weiter, indem er sich nicht einmal mehr der linearen, chronologischen Erzählweise verpflichtet fühlt, sondern sich eher an der psychoanalytischen Methode der freien Assoziation orientiert, um sich der verdrängten Kindheit wieder zu erinnern¹³⁸. Um den Erinnerungsprozeß in Gang zu setzen, nutzt GOLDSCHMIDT hauptsächlich Landschafts- und Gedankenbilder, die dem Erzähler zufällig vor Augen kommen oder durch den Kopf gehen, um sich – vermittelt durch diese Bilder aus der Gegenwart – Erinnerungsbilder aus seiner Vergangenheit zu

¹³⁸Vgl. M. RECTOR (1995), S. 126 f. über die Erzählung *Die Absonderung*:

„Goldschmidt unternimmt den erzählerischen Versuch, ein selbstverhängtes Tabu, eine Verdrängung aufzubrechen. Seine Erzählweise ist daher weniger geplant und linear. Das Aufbrechen dieser Verdrängung kommt nicht durch ein Erzählen ab ovo in Gang, sondern durch ein schubweises Zulassen und Aussprechen einer unbewußten, vegetativen Erinnerungsbewegung, durch das Hervortretenlassen und Kontur-Annehmen-Lassen von vergangenen, durch alltägliche Gegenwartswahrnehmung gleichsam überlagerte Erinnerungsspuren. Die Erzählung ist [...] der bewußtmachende Nachvollzug einer unbearbeiteten Absonderung in und durch das Erzählen“.

Diese Erkenntnis RECTORs in Bezug auf GOLDSCHMIDTs autobiographische Texte läßt sich – wie gezeigt – auch auf die Autobiographie GREVES anwenden.

vergegenwärtigen, die immer um bestimmte prägende Situationen kreisen, sich wiederholen und durch die daran anknüpfenden Assoziationen ein Persönlichkeitsbild des Erzählers ergeben, der wohl als mit dem Autor identisch zu denken ist.

Die bewußt vorsichtige letzte Formulierung beruht auf der Tatsache, daß GOLDSCHMIDT den „autobiographischen Pakt“¹³⁹ verweigert, indem er in der dritten statt in der ersten Person schreibt und seinen autobiographischen Texten bewußt Bezeichnungen fiktionaler literarischer Gattungen wie „Roman“¹⁴⁰ und „Erzählung“¹⁴¹ zur Seite stellt. Andererseits ist eine weitere Forderung des autobiographischen Paktes, die Kongruenz der nachprüfbaren Lebensstationen des Autors und des Erzählers, erfüllt, so daß es gerechtfertigt erscheint, die zu untersuchenden Texte als Autobiographien in die hier aufgemachte Reihe zu stellen, d. h. eine Identität von Autor und Erzähler anzunehmen. Die Distanzierung des Autors von seinem Erzähler und der erzählten Lebensgeschichte läßt sich wohl mit der Distanz erklären, die der Erwachsene zu seiner Kindheit errichten muß, um den schmerzhaften Prozeß der Erinnerung einzuleiten¹⁴². Ermöglicht wird der analytische Zugang zur eigenen Vergangenheit für GOLDSCHMIDT überhaupt erst durch das Schreiben in zwei Sprachen, das für ihn einen Schlüssel zur eigenen Kindheit darstellt, weil es die Möglichkeit zur Distanz und zur daran anknüpfenden analytischen Erinnerung des eigenen

¹³⁹Zur Konstruktion des autobiographischen Paktes zwischen Autor und Leser vgl. P. LEJEUNE (1989), S. 214–257.

¹⁴⁰GOLDSCHMIDT (1989).

¹⁴¹GOLDSCHMIDT (1989a), GOLDSCHMIDT (1993), GOLDSCHMIDT (1995), GOLDSCHMIDT (1996).

¹⁴²Diese Distanz – hier allerdings zwischen dem erwachsenen, autobiographischen Erzähler und seinem kindlichen, erzählten Alter Ego – zeigt auch BEGLEYs stark mit autobiographischen Elementen durchsetzter Roman *Lügen in Zeiten des Krieges*. Hier wird am Schluß eindeutig die Nichtidentität von autobiographischem Erzähler und seinem kindlichen Alter Ego behauptet und dieses Postulat der Nichtidentität als Schutzmechanismus der Psyche des autobiographischen Erzählers offengelegt:

„Und wo ist Maciek jetzt? Er wurde allmählich lästig und ist langsam gestorben. An seine Stelle ist nun ein Mann getreten, der einen der Namen trägt, die Maciek gebraucht hat. Ist noch etwas von Maciek in dem Mann? Nein, nichts: Maciek war ein Kind, und unser Mann hat eine Kindheit, die zu erinnern er nicht ertragen kann; er hatte sich eine Kindheit erfinden müssen“ (BEGLEY (1996), S. 223).

R. KLÜGER schreibt in ihrer Rezension des Romans über diese Stelle:

„Das ist das Paradox dieses Romans, dessen fiktive Elemente die Unerträglichkeit überwinden und dem Gedächtnis einen Weg zum Ausdruck bahnen“.

Erst die Distanz zur eigenen Kindheit ermöglicht es, indem sie einem dritten zugeschrieben wird, sich an sie zu erinnern und in eine literarische Form zu bringen. GOLDSCHMIDT deutet dies an, indem er z. B. seinem Buch *Ein Garten in Deutschland* das folgende Zitat von Peter HANDKE voranstellt: „Alles über sich erzählen und doch nichts verraten“ (GOLDSCHMIDT (1989), S. [7]).

Ich eröffnet, die nicht im bloßen Selbstmitleid verbleibt, sondern die Ursachen der psychischen Deformationen des Kindes ans Licht zu bringen versucht.

3.4.1 *Vom Leben in zwei Sprachen – Ein Stuhl mit zwei Lehnen*

Über die Lektüre der Autobiographie des Soziologen Leopold VON WIESE, der von seiner Mutter, einer verarmten Hauptmannswitwe, gezwungen worden war, eine Kadettenanstalt zu besuchen, erkennt GOLDSCHMIDT diese Bedeutung der Zweisprachigkeit, die es ihm schließlich ermöglicht, sich die eigene Kindheit zu vergegenwärtigen bzw. die tieferen Ursachen seiner spezifischen Art der Kindheitserinnerung zu erfassen:

„Man braucht nur das schmale Bändchen von Leopold von Wiese zu lesen oder wiederzulesen, sechzig Seiten, um zu ermessen, bis zu welchem Grad der Ursprung des Schreibens dem Wort unzugänglich ist, das buchstäblich erstarrt ist durch das Grauen der Kindheit. Dieses Büchlein ist gleichsam die erweiterte Erklärung: Das Deutsche ist zu sehr vom Exil geprägt, um den Dingen auf den Grund zu gehen, die Kindheit bleibt in ihm unzugänglich. *Kindheit* von Leopold von Wiese macht das unheilbare Unglück einer zerstörten Kindheit sichtbar. Es ist ein wahrhaftes Umschwenken in eine andere Sprache nötig, um damit fertigzuwerden, als wäre die zweite Sprache rein von den Anschuldigungen, Erstickungsanfällen, den Ängsten, die man in der ersten erlebt hat. [...] Das Französische ist für mich unschuldig von dem, was begangen wurde. In ihm kann ich mir eine Kindheit erfinden. Was französisch ist, läßt sich auf deutsch sagen, doch was deutsch ist, läßt sich nur auf französisch sagen, als wäre eine gewisse *Teilnahmslosigkeit* nötig, als hätte das Schreiben die Funktion, sich von der Sprache zu entfernen und die Sprache zu entfernen. Diese Umkehrung der Sprachen macht sie dem Gegenstand gegenüber neutral, den sie zum Ausdruck bringen. Die deutsche Blende auf die französischen Dinge und die französische Blende auf die deutschen Dinge erlaubt diese Distanzierung, durch welche die Sprache die Genauigkeit erreicht“¹⁴³.

Der analytische Zugang zur Erinnerung an die eigene Kindheit eröffnet sich für GOLDSCHMIDT also nur durch die sprachliche Distanz zur erinnerten Kindheit, die ihm durch seine Zweisprachigkeit ermöglicht wird, so daß er die Kindheit in Deutschland in französischer Sprache erinnert, die Kindheit in Frankreich mit ihren körperlichen und seelischen Qualen dagegen in deutscher Sprache. GOLDSCHMIDT erklärt diese Mittelbarkeit seiner Erinnerung, die er in Kontrast zu der Unmittelbarkeit der autobiographischen Erinnerung klassischer französischer Autoren setzt, mit seinen besonderen Lebensumständen in Deutschland, durch die Verfolgung durch die Nationalsozialisten:

„Der unmittelbare Zugriff so vieler Autoren auf ihre Kindheit hat mich immer erstaunt: Rousseau, Proust scheinen gerade durch den Faden des Schreibens mit ihr verbunden. Für sie gab es eine Kontinuität des Erlebten innerhalb ein und desselben Sprachbereichs. Dieselbe Sprache hat sie ununterbrochen begleitet. Für mich überlagern sich zwei Kindheiten in zwei Sprachen, wobei die eine die Leinwand der anderen ist, auf die sie sich projiziert und beschränkt. Mein eigenes Schrei-

¹⁴³G.-A. GOLDSCHMIDT (1991), S. 89–91. – Alle Kursivierungen im Zitat vom Autor.

ben, sofern es um die Jugend kreiste, drang nicht bis zur Kindheit vor, gerade weil sie in einer anderen Sprache stattfand, der Sprache, die mir verboten, aus der ich auf Befehl ausgeschlossen worden war. Man erklärte, diese Sprache sei nicht die meine, ich hätte nicht das Recht, sie zu sprechen, noch weniger sie zu leben; die mörderischste und lächerlichste politische Niedertracht kann verfügen, daß diese Sprache, die das Kind mit ihren feinsten Nuancen, ihren Landschaften, ihren Entdeckungen, ihren Wünschen umgibt, nicht die ihre ist“¹⁴⁴.

Die deutsche Sprache, obwohl frühere Muttersprache des Kindes, wird von GOLDSCHMIDT deshalb auch als „Sprache des Exils“ und des „Schreibens im Exil“¹⁴⁵ bezeichnet, mit der sich seit seiner frühesten Kindheit das Gefühl der Angst verbindet, weil diese Sprache von den Nationalsozialisten und ihrer antisemitischen Politik okkupiert worden ist:

„Es verband sich auch immer eine unverständliche Angst mit der deutschen Sprache, ab und zu schon hatte der Knabe das Wort ‚Saujude‘ rufen hören, aber da er doch keiner war, wußte er nicht, wem es wohl gelten konnte.

Immer mehr Verbote aber hingen mit der Sprache zusammen und Ängste vor den ‚ganz Großen‘, den wahrscheinlich Vierzehn- bis Achtzehnjährigen, die einen auf dem Waldweg nicht durchlassen wollten. [...]

[...]So wurde die Sprache eine sich ausschließende, abweisende, verengte und bornierte Sprache, die Sprache der Boshaftigkeit, die Nazisprache“¹⁴⁶.

So gelingt es GOLDSCHMIDT nicht, sich seiner frühen Kindheit in der Sprache dieser Zeit zu nähern, sondern er braucht die Distanz, die ihm das Französische bietet, um sich an diese Zeit zu erinnern:

„Meine Schuld ist es nicht, daß das Deutsche nun für immer meine Exilsprache blieb; eine Sprache, die zutiefst meine eigene war, zu der ich aber nicht gehörte und in der ich zu keinem Erfassen meines Selbst kommen konnte, weil sofort die Verurteilung zur Vernichtung damit aufkam.

Jetzt, Jahrzehnte später, entdecke ich, daß das Verstoßenwerden und die Gewißheit, zum ‚lebensunwerten Menschenmaterial‘ zu gehören, die Selbstentdeckung unmöglich gemacht hat; nicht aus sprachlichen Gründen, weil mir die Muttersprache etwa abhanden gekommen wäre, sondern aus reinsten Existenzgründen politischer Natur, weil Deutsche sich meiner Sprache bedienten, um das Morden zu organisieren und Kinder umzubringen“¹⁴⁷.

Umgekehrt verhält es sich mit der Erinnerung an die Kindheit und Jugend in Frankreich, wo GOLDSCHMIDT als deutsches Kind von zum Protestantismus konvertierten Juden in einem katholischen Kinderheim einer ähnlichen Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt ist wie die Juden in Deutschland¹⁴⁸. Gerade die von GOLDSCHMIDT postulierte Unschuld

¹⁴⁴G.-A. GOLDSCHMIDT (1991), S. 83.

¹⁴⁵Beide Zitate: G.-A. GOLDSCHMIDT (1991), S. 81.

¹⁴⁶G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 10 f.

¹⁴⁷G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 17.

¹⁴⁸Vgl. M. RECTOR (1995), S. 130:

„In paradoxer Verkehrung der elterlichen Absichten wird er in dem Internat doch einer Spielart jener Gewalt ausgeliefert, vor der er bewahrt werden sollte“.

der französischen Sprache erlaubt es ihm nicht, sich der ihm dort widerfahrenen Qualen in französischer Sprache zu stellen. Dazu bedarf es der ‚Sprache des Exils‘, des Deutschen, die ihm adäquat zu sein scheint, die *Absonderung* und *Aussetzung* im Heim und auf der Flucht vor den Deutschen zu erzählen. Für GOLDSCHMIDT besetzen die beiden Sprachen deshalb auch unterschiedliche Ausdrucksräume, die sich über Jahrhunderte hinweg in den beiden Nationalliteraturen manifestieren:

„Das Sprachgefühl konnte sich in der deutschen Literatur [deren Sprache von fremden Sprachfamilien eingeschlossen ist ; M.M.] oft nur durch Abgrenzung behaupten, die dann zur Ausgrenzung, wenn nicht zur Beseitigung wurde. Daß das Deutsche jahrhundertlang oft auf seine Ursprünglichkeit, auf seine Eigentlichkeit und ‚Reinheit‘ zurückgeführt und letzten Endes davon auch geprägt wurde, hat mit der Sprache nichts zu tun, sondern einzig mit dem Unterwerfungsanspruch der sprachbestimmenden Schichten der Bevölkerung“¹⁴⁹.

Die Bekanntschaft mit dem Französischen verläuft für GOLDSCHMIDT dagegen nahezu von Anfang an unter den gegenteiligen Vorzeichen. Seine allererste, bewußte Begegnung mit dem Französischen findet auf dem Bahnhof statt:

„In Chambéry auf dem sonnigen Bahnsteig stand ein Bahnbeamter, der benachrichtigt worden war und uns in Empfang nahm und lachend rief: ‚Itler, caca!‘. Mehr hatte ich gar nicht zu hören brauchen, um zu wissen, wo ich war und schon alles von der Sprache erraten“¹⁵⁰.

Später dann, in der Schule findet er dieselbe Haltung des Bahnbeamten in den Werken der französischen Literatur wieder:

„Die Texte, die ich in den verschiedenen Schulanthologien zu lesen anfang, enthielten immer jene Mischung aus Aufrührerischem, Erfahrenem und Distanziertem. So lernte ich, obgleich ich in einem streng katholischen, konformistischen Internat lebte, daß auch wenn man es gar nicht wollte, Rebellisches, Unbeugsames, Kritisches immer dabei war“¹⁵¹.

In diesen Überlegungen zu der unterschiedlichen Verwendungsweise der beiden Sprachen rekurriert GOLDSCHMIDT¹⁵² explizit auf die Thesen Carl Gustav JOCHMANNs zur deutschen Sprache. JOCHMANN kritisiert in einem Kapitel seines Werks *Über die Sprache*, das unter dem Titel *Die Rückschritte der Poesie* auch separat veröffentlicht worden ist, die Gleichgültigkeit in der Sprache der Dichter und Denker gegen die herrschenden gesellschaftlichen Zustände, die durch einen ästhetisierenden Sprachgebrauch verwischt werden. Diesen Beitrag der ‚schönen‘ Literatur zur Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse

¹⁴⁹G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 15.

¹⁵⁰G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 12. – Vgl. zu dieser Schlüsselszene auch G.-A. GOLDSCHMIDT (1991), S. 75 und GOLDSCHMIDT (1993), S. 27.

¹⁵¹G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 14.

¹⁵²Vgl. G.-A. GOLDSCHMIDT (1994), S. 26.

offenzulegen und für einen kritischeren Umgang mit der deutschen Sprache zu plädieren, sieht JOCHMANN als das Ziel seiner Abhandlung an. Es ist augenfällig, daß diese Verschollenheit der Geistesgeschichte ausgerechnet während der Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland vermehrt rezipiert wurde, nämlich von den im Pariser Exil lebenden deutschen Juden KRAFT und BENJAMIN¹⁵³, und auch bei den nachgeborenen Verfolgten auf Aufmerksamkeit stößt. Es wird in dieser Arbeit aus dem frühen 19. Jahrhundert jedoch ein Problemfeld traktiert – der Ideologieverdacht gegen eine mißbrauchte Sprache und ihre obrigkeitsstaatliche Reglementierung –, das als geistesgeschichtliches Phänomen erst in unserem Jahrhundert Gegenstand von Debatten wird. Indem sich KRAFT und BENJAMIN sowie später GOLDSCHMIDT mit diesen Thesen affirmativ auseinandersetzen, belegen sie die Fortdauer dieses Phänomens und die weiterhin bestehende Notwendigkeit seiner Kritik.

3.4.2. Die autobiographischen Werke

Das autobiographische Schreiben von Georges-Arthur GOLDSCHMIDT ist in mehrfacher Hinsicht fragmentiert, wenn auch nicht fragmentarisch: in bisher fünf autobiographischen Texten, die zum Teil in deutscher, zum Teil in französischer Sprache abgefaßt sind, hat der Autor die Geschichte seines Lebens von der frühen Kindheit in Reinbek bei Hamburg über die Flucht vor den Nationalsozialisten nach Florenz und schließlich in ein Kinderheim in Hochsavoyen erzählt. Der Standpunkt des Erzählers ist dabei auf verschiedenen Ebenen seines späteren Lebens angesiedelt, die zumeist explizit deutlich gemacht werden¹⁵⁴. Dennoch verweigert sich der Autor GOLDSCHMIDT einem linearen, chronologischen Erzählen seiner Kindheit und Jugend, wie es bei KRAFT und GREVE zu finden war. Zwar ist jedes Werk einem bestimmten Abschnitt seines Lebens gewidmet, aber den Autor interessiert dabei weniger der chronologische Verlauf der Erlebnisse und Eindrücke des jeweiligen Lebensabschnitts als vielmehr die prägende Kraft einiger weniger Erlebnisse, die nicht in einen Lebenszusammenhang eingebettet werden, sondern im Gegenteil einen solchen postulierten Zusammenhang als illusorisch entlarven, indem sie ihn

¹⁵³Die Arbeiten KRAFTS und BENJAMINS zu Carl Gustav JOCHMANN sind bis heute ‚state of the art‘ der – darüberhinaus allerdings kaum existenten – JOCHMANN-Forschung.

¹⁵⁴Vgl. die Tabelle der autobiographischen Werke GOLDSCHMIDTS nach S. 53.

Erscheinungsjahr [zitierte Ausgabe]	Originaltitel (Dt. Übersetzung, Erscheinungsjahr)	Standort des Erzählers	Erzählte Zeit
1981 [1989a]	<i>Le miroir quotidien</i> (<i>Der Spiegeltag</i> , 1982)	ein Tag im Leben des fünfundzwanzigjährigen Waisenkindes (1949) nach der Reise nach Deutschland	Erinnerungsbilder aus seiner bisherigen Kindheit: frühe Kindheit in Reinbek, Verschickung nach Florenz, dann in ein Kinderheim in den Savoyen bis Kriegsende, nach dem Krieg Kinderheim in einer französischen Provinzstadt in der Nähe von Paris; Reise nach Deutschland (1949)
1986 [1989]	<i>Un jardin en Allemagne</i> (<i>Ein Garten in Deutschland</i> , 1988)	30 Jahre nach der Verschickung nach Florenz (ca. 1968)	Kindheit in Reinbek bis zum Tage der Verschickung nach Florenz im Mai 1938
1991 [1993]	<i>Die Absonderung</i>	ca. 1988/89	Zeit im Kinderheim in Hochsavoyen von der Ankunft im Frühjahr 1939 bis zum Einmarsch der Deutschen im Herbst 1943 ; Besuch bei den Verwandten in Deutschland (1949)
1991 [1995]	<i>La forêt interrompue</i> (<i>Der unterbrochene Wald</i> , 1992)	1989 (fünfzig Jahre nach der Verschickung nach Florenz) ; Datierung auf der letzten Seite: Fresneaux, 9. Juli 1989	Zeit im Kinderheim in Hochsavoyen seit dem Einmarsch der Deutschen ; Besuch bei den Verwandten in Deutschland (1949)
1996 [1996]	<i>Die Aussetzung</i>	Datierung auf der letzten Seite: 4. XII. 1993	Oktober 1943, nach dem Einmarsch der Deutschen: Versteck auf dem Bauernhof La Livraz bis zur Befreiung des Tals durch die Alliierten im Herbst 1944

Tabelle: Übersicht über die autobiographischen Werke Georges-Arthur GOLDSCHMIDTS in chronologischer Reihe

überhaupt nicht erst herstellen und auf diese Weise das Unverständnis des Kindes gegenüber den hereinbrechenden Ereignissen illustrieren.

Der Begriff der Illustration ist mit Bedacht gewählt, da sich das Erzählen GOLDSCHMIDTs nicht im Erzählen einer Entwicklung, sondern im Beschreiben von Zuständen und Kulminationspunkten seines Lebens vollzieht, die für den Autor mit bestimmten Identifikationsbildern verbunden sind. Erinnerung konstituiert sich dabei durch eine Überblendtechnik, durch die sich Bilder aus der Gegenwart des Erzählers mit Erinnerungsbildern aus seiner Kindheit vermischen, die schließlich die Bilder aus der Gegenwart überlagern und mit Assoziationen angereichert werden, die die Denk- und Gefühlswelt des Kindes durch die Erinnerung in der Gegenwart des Erzählers zugänglich machen. Der Leser erhält durch diese Technik der Verwendung von „Umspringbildern, die mit jedem neuen Blick eine andere Möglichkeit zeigen“¹⁵⁵, einen Einblick in die Deformation einer kindlichen Psyche zu einer masochistischen Prägung durch die Mächte des Antisemitismus und der ‚Schwarzen Pädagogik‘¹⁵⁶, die sich im Verstand des Kindes zu einer Einheit amalgamieren, die ein grundlegendes Schuldgefühl im Gewissen des Kindes erzeugen und so den Grundstein für seine masochistische Grundprägung legen.

Die autobiographischen Texte GOLDSCHMIDTs erzählen – und sind insofern analytisch – die Pathogenese dieser masochistischen Prägung. Wie schwer es dem Autor fällt, sich dieser Vergangenheit zu stellen, zeigt der hohe Fiktionalisierungsgrad der Texte, der sich am an den Bezeichnungen der Texte mit den Namen der fiktiven Gattungen „Erzählung“ und „Roman“ sowie der Verwendung der Distanz erzeugenden dritten Person statt des autobiographischen Ich aufweisen läßt¹⁵⁷.

Im folgenden sollen nun exemplarisch die verschiedenen Konstitutionsmerkmale der autobiographischen Texte GOLDSCHMIDTs untersucht werden. Von zentraler Bedeutung

¹⁵⁵Peter HANDKE: *Vorwort* in GOLDSCHMIDT (1993), S. 8.

¹⁵⁶Zur ‚Schwarzen Pädagogik‘ vgl. die Einleitung von K. RUTSCHKY in *Schwarze Pädagogik* (1980), S. XVII–LXXIV. Der Hinweis auf die ‚Schwarze Pädagogik‘ als Ursache für die psychischen Deformationen des Kindes findet sich bei M. RECTOR (1995), S. 129

¹⁵⁷Vgl. hierzu auch die Einleitung zu Kapitel 3.4. dieser Arbeit.

sind hierbei die Begriffsgruppen ‚Erinnerung‘ und ‚Bild‘, ‚Schuld‘, ‚Strafe‘ und ‚Masochismus‘ sowie ‚Identität‘ und ‚Groteske‘. Diese drei Begriffsgruppen bilden den Rahmen, innerhalb dem sich das Schreiben GOLDSCHMIDTs vollzieht. Die Anlage der Texte macht dabei eine Rekonstruktion der Werke als Variation literarischer Techniken an einem linear erzählten Lebenslauf, wie sie bei KRAFT und GREVE erkennbar war, unmöglich. Der Zugang zur Interpretation muß daher notwendig punktuell sein und wird sich an den oben vorgestellten Begriffen orientieren.

‚Erinnerung‘ und ‚Bild‘:

Mit welchen Schwierigkeiten der Prozeß der Erinnerung bei Überlebenden des Holocaust verknüpft sein kann, hat die Interpretation der Autobiographie GREVES gezeigt. Auch für GOLDSCHMIDT wird dieser schwierige und schmerzhafteste Prozeß der Erinnerung an die eigene Kindheit zum immer wiederkehrenden Thema in seinen autobiographischen Schriften.

Erinnerung entsteht für GOLDSCHMIDT dabei immer unwillkürlich, zufällig und zumeist gegen den erklärten Willen des Erzählers, der sich dieser Erinnerungen erwehren muß. Am deutlichsten nachvollziehen läßt sich dieser Umgang mit den eigenen Erinnerungen an dem ersten autobiographischen Werk des Autors mit dem Titel *Der Spiegeltag*. Der Standpunkt des Erzählers ist in diesem Werk noch relativ nahe an der erinnerten Zeit; er ist fünfundzwanzig Jahre alt¹⁵⁸ und der Leser erlebt einen Tag im Leben des inzwischen erwachsenen, aber immer noch in einem Waisenhaus lebenden Erzählers mit. Dieser Tag besteht fast ausnahmslos aus Erinnerung:

„Beim Erwachen erinnerte er sich der Kindheit in Deutschland: der unbestimmten Angst, der Entdeckung seiner Herkunft“¹⁵⁹.

Hervorgerufen werden diese Erinnerungen durch einen unmittelbar vorangegangenen Besuch in Deutschland, in seinem ehemaligen Elternhaus, in dem jetzt Verwandte von ihm leben, die ihn eingeladen hatten.

¹⁵⁸Vgl. GOLDSCHMIDT (1989a), S. 158.

¹⁵⁹GOLDSCHMIDT (1989a), S. 11.

In diesem Text verschränken sich also zwei Erinnerungsebenen: zum einen erinnert sich der Fünfundzwanzigjährige an seinen Deutschlandbesuch, den er wahrscheinlich am Vorabend seines *Spiegeltags* beendet hat, zum anderen knüpfen sich an diese Reminiszenzen weitere, in die Kindheit zurückreichende Erinnerungen an seine ersten zehn Lebensjahre, wo er in Reinbek bei Hamburg gelebt hat, sowie an die Zeit, die er in Florenz und in den Kinderheimen in Hochsavoyen und in der Provinzstadt nahe Paris verbracht hat, wo er sich jetzt noch befindet. Mit diesem chronologischen Gerüst der erzählten Zeit dieses Werkes ist gleichzeitig der zeitliche Rahmen der übrigen autobiographischen Werke GOLDSCHMIDTs festgelegt¹⁶⁰ sowie das poetologische Grundprinzip des Schreibens in Bildern, das die Vermischung der Erinnerungsebenen erlaubt.

Dieses Prinzip wird in der Erzählung *Ein Garten in Deutschland* paradigmatisch vorgeführt. Der Standort des Erzählers ist hier nicht genau definiert, man erfährt nur, daß sich der Erzähler „dreißig Jahre später“¹⁶¹, nach seiner Flucht aus Deutschland 1938 im Jahr 1968, befindet und in Paris lebt. Alle Bilder, Geräusche, Düfte evozieren für ihn – ähnlich wie für Marcel PROUSTs Erzähler der Geschmack der in Lindenblütentee getauchten Madeleines¹⁶² – Erinnerungen:

„Im Winter stößt der Westwind gegen den Telegraphenhügel; die Böen schütteln die Schornsteinvorhänge, eine Planke stürzt um und knallt auf den Bürgersteig. Am dunklen Himmel laufen helle Wolken dahin: unwiederbringliche Meeresdüfte ziehen über Paris hinweg, Nachwehen des Kindheitswindes aus der Kieler Bucht. Es war, über Schleswig-Holstein, die noch ruhige Nacht von 1937, das stille Deutschland mit den fernen Geräuschen“¹⁶³.

Dieses Zitat zeigt, wie sich die Zeitebenen der Gegenwart des Erzählers und seiner Erinnerung an die Kindheit in Deutschland überlagern: Bilder aus der Gegenwart evozieren Bilder aus der Vergangenheit, die sich erst ineinander schieben und dann die Gegenwart zugunsten der Bilder aus der Vergangenheit verdrängen. In diesen Bildern formt sich dann die Erinnerung, die schließlich zur Sprache drängt:

„So ist es mit Bildern, die intakt, unveränderlich, nie das Gedächtnis verlassen; um sie herum

¹⁶⁰Vgl. die Tabelle nach S. 53.

¹⁶¹GOLDSCHMIDT (1989), S. 134.

¹⁶²Der Bezug auf PROUST findet sich bei G.-A. GOLDSCHMIDT (1991), S. 83. Der Unterschied in der Erinnerung liegt für GOLDSCHMIDT vor allem im affirmativen Verhältnis PROUSTs zu seiner Erinnerung, das bei GOLDSCHMIDT selbst deutlich gebrochen und nur durch die Zweisprachigkeit erzählbar wird.

¹⁶³GOLDSCHMIDT (1989), S. 9.

bilden sich alle Erinnerungen, alle Orte, alle Landschaften – diese Waldränder, die Nacht – die undeutlich und gegenwärtig wieder auftauchen“¹⁶⁴.

Ähnlich stimulierend für die eigene Erinnerung wie die Bilder aus der eigenen, erlebten Vergangenheit sind für den Erzähler Bilder aus der Kunstgeschichte, die – schon für das Kind – Identifikationsmuster bieten, mit denen sich im Gedächtnis des Kindes Erinnerungen an das Zurückliegende verknüpfen. Ein solches Bild hat das im Kinderheim in Hochsavoyen lebende Kind in seinem Lateinbuch entdeckt. Dieses „Bild, aus Herculaneum, welches doch die Strafe eines Schülers darstellte“¹⁶⁵, wird zum Synonym für die Leiden und Schuldgefühle des Kindes, die sich – als Selbstschutzmechanismus – allmählich in ein masochistisches Lustgefühl verwandeln, das durch die Schmerzen ein Vergessen der Eltern und des Heimwehs befördert.

„Schuld“, „Strafe“ und „Masochismus“:

Das erzählte Leben des Kindes ist geprägt von der Erfahrung der *Absonderung*, die durch seine jüdische Herkunft bestimmt wird. Diese wird dem Kind von den Eltern zwar verschwiegen, aber von seinem weiteren Umfeld immer wieder an es herangetragen. Durch diese Diskrepanz von verschwiegenem Judentum und von außen kommenden Vorwürfen entsteht bei dem Kind ein diffuses Schuldgefühl, das zwischen Judentum und erwachender, aber zu unterdrückender Sexualität einen Zusammenhang herstellt, der sich schließlich im Kind selbst zu einer Überzeugung von der eigenen Minderwertigkeit verfestigt und es eine masochistische Lust an der eigenen Bestrafung und an seinen Unterwerfungsphantasien empfinden lässt.

Bereits in den frühesten Erinnerungen des Jungen manifestiert sich dieser Schuldzusammenhang: Als er noch in Reinbek, also vor seinem zehnten Lebensjahr, von einer Diakonissin bei der Masturbation unter der Höhensonne beobachtet wird, stellt sich dieser Zusammenhang durch die Beschimpfungen der Diakonissin her, die ihn als „Dreckjuden“ beschimpft, und die ihn auch künftig nicht mehr loslassen wird:

„Die Diakonissin, das Bein auf eine der Stufen des Schemels gestellt, drehte ihn plötzlich um und

¹⁶⁴GOLDSCHMIDT (1989), S. 134.

¹⁶⁵GOLDSCHMIDT (1996), S. 154.

legte ihn übers Knie – er ragte darüber hinaus, sich selber im Gleichgewicht haltend, während die Arme durch die Luft schlugen –, und die Hand in der genauen Verlängerung des Armes hochhebend, begann sie ihn mit aller Kraft zu schlagen, sie ließ die Hand regelmäßig abprallen, hob sie wieder und ließ sie von neuem schwungvoll niedersausen.

[...] Über ihm die Diakonissin – sie konnte gleichzeitig sprechen und ihre Arme niedersausen lassen: zwei Körper zusammen, der eine stufenförmig über dem anderen: Stimme und Brandwunde.

„Ekelhafter Bengel, kleine Drecksau“, dann, nach kurzem Schweigen, „du kleiner... Dreckjude.“¹⁶⁶

In diesen, einmal konstituierten Schuldzusammenhang bettet sich für den Jungen die ganze Leidensgeschichte seines weiteren Lebens ein. Besonders das einschneidende Erlebnis seiner Trennung von den Eltern, um der nationalsozialistischen Judenverfolgung zu entkommen, wird von dem Kind als Strafe für seine, auch von den Eltern bekämpfte¹⁶⁷ erwachende Sexualität empfunden:

„Vielleicht wußte man alles. Vielleicht war er schon schuldig. In seinem Kopf eine hohle Kugel, deren Wände unaufhörlich etwas zurückstießen, es drückte von oben auf die Augen, eine Präsenz, die nicht ausgesprochen wurde und die sich zu einem kleinen Wort zuspitzte, das mit der Zungenspitze ausgestoßen wurde: Jude. Dieses Wörtchen mußte mit dem Korbkoffer in Verbindung stehen: es machte Angst, die Angst stand dahinter: geschlossene Türen, man schaute, irgend jemand würde kommen und einen mitnehmen.“¹⁶⁸

Auf diese vermeintliche Schuld der Juden, die er in seiner erwachenden Sexualität sucht, weil ihm keinerlei Aufklärung über sein Judentum zuteil geworden ist, führt er auch die nationalsozialistische Verfolgungspolitik zurück, die schließlich sogar vor dem Ort, in dem sich sein Kinderheim befindet, nicht haltmacht. Die Deportation der im Dorf internierten Juden erlebt er als Einheimischer mit und wundert sich, daß er selbst nicht unter den Opfern zu finden ist:

„Und er ging unter dem hohen Himmel, ein Kind noch, mit geschultertem Rucksack und nackten Waden, hochgeschossen und mager, wie es sich zu Kriegszeiten gehörte, aber ‚kerngesund‘, ein Hiesiger einfach, was hätte er überhaupt zu befürchten gehabt, und doch, hätte der Mann im grünen Mantel ihn bloß angesehen – er war aber so mit seiner Appelliste beschäftigt gewesen, daß er nicht einmal den Kopf zur Straße gewendet hatte –, er hätte ihn sofort durchschaut, an ihm einen Schuldigen erkannt und ihn gezwungen einzusteigen.“¹⁶⁹

¹⁶⁶GOLDSCHMIDT (1989), S. 43 f.

¹⁶⁷M. RECTOR (1995), S. 125 stützt seinen Vergleich von Peter WEISS' autobiographischer Erzählung *Abschied von den Eltern* und GOLDSCHMIDTS *Absonderung* hauptsächlich auf biographische Parallelen, wozu auch die Triebunterdrückung durch die Erziehung gehört:

„Goldschmidts Mutter bekannte sich zur evangelischen Missionstheologie von Johann Heinrich Wichern, dem Gründer des Rauhen Hauses in Hamburg, und erzog auch ihren Sohn in diesem Geiste. Ihr Erziehungsstil war von strenger, autoritärer Triebunterdrückung und Körperfeindlichkeit geprägt und hatte, ähnlich wie derjenige von Weiss' Mutter, einen wichtigen Einfluß auf die Pubertät und Sexualität ihres Sohnes“.

¹⁶⁸GOLDSCHMIDT (1989), S. 146.

¹⁶⁹GOLDSCHMIDT (1993), S. 163.

Andererseits, das ist der Hauptgrund für die Perennierung des Schuldgefühls, hilft die Bewußtwerdung der eigenen Sexualität dem Heranwachsenden über seine Situation hinweg. Sie bietet dem Knaben nach seiner Flucht aus Deutschland den Schutz des Vergessens und Trost nach den Mißhandlungen – auch sexueller Art – durch die Heimzöglinge und das Personal. Verbunden werden diese Masturbationserlebnisse mit masochistischen Phantasien, die sich für den Jungen an einem Bild in seinem Lateinbuch entzündet, das die Bestrafung eines Schülers zeigt:

„Am Abend dann im Bett schloß er die Augen und wurde dieser Jüngling, er ließ das so lange angeschaute Bild in ihm wieder erscheinen, er lag da, das Gesicht dem Zuschauer zugewandt, damit man ihm die Strafe aus den Augen lesen könnte. Er überließ sich der leisen Berührung der eigenen Finger, das Nachthemd hatte er sich vom Leibe gerissen, um der Strafe nackt ausgeliefert zu sein, er war ganz der junge Römer. Ganz langsam ließ er die Finger die Vorhaut hinauf- und hinuntergleiten, bis er sich vor Wollust aufbäumte. Aber genau wie unter der Rute hatte er sich zu beherrschen gelernt. Zehnmal ließ er sich bis zum äußersten Punkt kommen, ließ aber doch jedesmal von sich ab, ließ sich mit ausgestreckten Armen minutenlang liegen. er wand sich unter der Strafe, wie der junge Römer. Noch nie hatte er eine derartige gotthafte Schärfe empfunden, er schrie auf, jubelte in sich hinein. das würde man ihm nicht nehmen können, er wußte nun, er hatte die größte Freude entdeckt, die ihn über alles hinwegretten würde, allabendlich“¹⁷⁰.

Schon bald lernt er jedoch, die Strafen, die ihm auferlegt werden als Stimulantien seiner masochistischen Lust zu erfahren. Als Vorbilder dienen ihm dabei der gepeinigten Schüler(„der junge Römer“) und die Märtyrer der katholischen Kirche, die ihre Strafe bzw. ihre Martyrien willig annehmen und deren Bildnisse ihm seit seiner frühen Kindheit in Reinbek aus den Büchern seines Vaters bekannt sind. Die durch diese Bilder ausgelösten Projektionen des Leidens befördern das Vergessen seines Heimwehs, das wie ein Leitmotiv die Erinnerungen aus dem Kinderheim durchzieht:

„Von den Eltern gab es keine Nachrichten mehr, ihm fehlten die Briefe nicht, so brauchte er kein Heimweh mehr zu haben. Er hatte sich in ein Innengebäude in ihm selbst eingezimmert, das er zylinderartig bewohnte: er ließ keine Erinnerung mehr an sich heran. [...]“

Bloß nicht [nachdem doch noch eine Nachricht von den Eltern gekommen ist ; M. M.] das Weinen, das einen wie von unten anfiel, an sich heranlassen, es abschütteln, laut schreien, sich den Kopf gegen Stühle schlagen. er wünschte sich die Strafe herbei, mit der Haselgerte gezüchtigt zu werden, sich unter der Rute zu winden, zu brüllen, zu flehen“¹⁷¹.

„Identität“ und „Groteske“:

An den obigen Beispielen erhellt sich die Bedeutung der masochistischen Grundprägung für die Identität des Kindes:

¹⁷⁰GOLDSCHMIDT (1993), S. 138 f.

¹⁷¹GOLDSCHMIDT (1993), S. 94, 97.

„Ja, die Rute erst sollte ihn mit sich selbst bekanntmachen, ihn beschwichtigen und beflügeln, denn nach der Züchtigung, im Dunkeln gelegen, lernte er die große Freude kennen, die Erlösung, das immer länger währende Spiel mit sich selbst; nackt wand er sich wieder in der Vorstellung unter den Birkenzweigen, den Blicken der anderen ausgesetzt, die ihn sich auch vor dem Schlafengehen noch vornahmen und auf dem Dachboden bezwangen, achtzehnjährig!“¹⁷².

Gleichfalls ist evident, daß es sich bei dieser Identität keinesfalls um eine freigewählte handelt, sondern daß sie Produkt einer pathogenen Kindheit und Erziehung ist, die dem Kind keine andere Wahl läßt als in diese masochistisch gestützte Identität zu schlüpfen.

Geprägt ist diese Ich-Findung von der Erfahrung des Benutztwerdens, der Passivität und des Mißbrauchs durch andere. Dieser Erfahrung folgend, besteht Identität für das Kind weniger in der Herausbildung einer spezifischen Individualität als vielmehr im Ideal der restlosen Erfüllung der an es herangetragenen Wünsche und Forderungen. Dieses Ideal verkörpert sich für den Heranwachsenden in der Rolle des Dieners, mit der er sich identifiziert, weil ihm in dieser Rolle alle Entscheidung und Initiative abgenommen wird:

„Ein Diener zu sein, hätte ihn vielleicht gerettet. Als alter Domestik ginge er erst essen, wenn sein Herr es ihm sagte: das wäre für ihn der schönste Moment am Tag. Ganz natürlich gäbe er sich dann nach dem Tod seines Herrn, immer zur gleichen Stunde, selber laut die Erlaubnis zum Essen und nähme dazu die Stimme des verbliebenen Herrn an. Er war es, den man nach den versteckten Kindern schickte, und es war er, den man schalt, sie nicht gefunden zu haben; denn ihrerwegen wurden die Speisen kalt. Er wurde gerüffelt, doch das machte ihm nichts aus“¹⁷³.

Die Resignation, die auf dem Verzicht von Individualität gründet und die ihm durch die Strafen und Mißhandlungen durch Heimpersonal und Mitschüler zuteil geworden ist, spiegelt sich im selbst, aber nicht freiwillig gewählten Domestikenideal wider:

„Sie [die Mitschüler im Heim ; M. M.] hatten demnach jeden Grund in ihm ihren Domestiken zu sehen. Und das bekam ihm, eine große Sanftheit stellte sich ein [...]. Vielleicht fände man nun, da er achtzehn war, schon einen Platz für ihn. In dem zweifach abschließbaren Zimmer benutzte der junge Herr, in Abwesenheit der Eltern, ihn nach Belieben, und er verbrachte sein ganzes Leben im Schloß [...]. Er hatte schon glanzlivrierte Domestiken gesehen, die Körper verhutzt vor Dienstbereitschaft, mit schmalen Händen, und er hatte sie beneidet. Wenn Sie die Augen schlossen, hörten sie, vielleicht, alle die Stimmen, die erklangen waren, sahen vielleicht auch den Tennisplatz, wie er nach und nach in den Schatten sank. Die Körper, die Gesten der andern, ihr Sonnen- oder Windnachmittag waren ihre höchstpersönlichen Erinnerungen geworden, das Zu-Diensten-Sein hatte sie bereichert“¹⁷⁴.

Dieses Domestikenideal ist das Resultat einer auf wilhelminischem Gehorsam (durch die Eltern) und Triebunterdrückung bei gleichzeitigem sexuellem Mißbrauch durch Mitschüler und Heimpersonal beruhenden Erziehung, die jede Selbständigkeit und Individualität des

¹⁷²GOLDSCHMIDT (1993), S. 34 f.

¹⁷³GOLDSCHMIDT (1989a), S. 91.

¹⁷⁴GOLDSCHMIDT (1995), S. 134–136.

Kindes unterdrückt und dadurch – psychoanalytisch gesprochen – dem Kind keine Chance auf freie Entfaltung der Persönlichkeit läßt, die im gelungenen Ausgleich der Persönlichkeitsbereiche von Es, ich und Über-Ich besteht. Statt dessen sieht sich das Kind als Domestik, der die Bedürfnisse des Ich und des Es völlig der Autorität des Über-Ich unterordnet.

Der Grund für die Wahl des Domestikendaseins liegt in der *Absonderung*, die der Knabe erlebt hat und die das Resultat einer fehlgeleiteten, körper- und sexualfeindlichen Erziehung durch die Eltern und die Heimleiterin, der sadistischen Quälereien durch die Heimschüler und des daraus sich entwickelnden Schuldkomplexes des Jungen ist¹⁷⁵. Die Absonderungen des Kindes als Ausdruck einer verfehlten Identitätsbildung spiegeln sich in der grotesken Wahrnehmung des eigenen Leibes, die ihn dazu zwingt, sich selbst, seinen eigenen Körper als einen Fremd-Körper in der Welt wahrzunehmen:

„Täglich fast diese Angst, aus sich herauszufallen: man ist nur vorübergehend der, der man ist, man wird einen da herausholen, um einen in dieses Pferd zu stecken, als ob man von oben weggetragen würde, an Fingerspitzen hängend, die man nicht sah und die einen hinstellen würden, wohin sie wollten“¹⁷⁶.

Dieses groteske Körpergefühl, das ihn, den „Dreckjuden“, seit seiner Kindheit in Reinbek begleitet hat, wird zum bestimmenden Selbstgefühl seiner Jahre im Kinderheim in Hochsavoyen, dem er nur in seinen Phantasien und durch Masturbation zeitweilig entkommen kann. Erst auf dem Bauernhof La Livraz, auf der Flucht vor den Nationalsozialisten und ihren kollaborierenden Schergen, kann er dieser äußersten Entfremdungserfahrung entkommen, die ihn aber sofort wieder überfällt, als er, weil seine Beschützer die Entdeckung fürchten, wieder in das Kinderheim zurückgeschickt wird:

„Die Enge stieg ihn von unten wieder an, zerrte ihm den Körper zusammen, es war ihm, als enthielte er einen zugedrückten senkrechten Schlauch, aus dem er nach oben herausgedrückt wurde, es war, als blättere er ab. Jede Einzelheit des Weges [durchs Dorf, zurück ins Kinderheim ; M. M.], den er seitdem nicht mehr gegangen war, kam ihm wieder vor Augen: die Deutschen

¹⁷⁵M. RECTOR (1995), S. 128–136 hat in seiner vergleichenden Interpretation der gleichnamigen Erzählung GOLDSCHMIDTS diese *Absonderung* in fünf Aspekte aufgeteilt und zur Grundlage seiner Werkinterpretation gemacht. Diese Aspekte sind: 1. Absonderung von den Eltern durch die Verschickung nach Florenz, die für das Kind zwar die Rettung bedeutet, aber von ihm dennoch als Strafe für seine erwachende Sexualität (miß-)verstanden wird; 2. Absonderung von der jüdischen Identität, die, mit dem falschen Inhalt der sexuellen Schuld besetzt, von dem Kind als Ursache für seine Verschickung nach Florenz angesehen wird; 3. die Absonderung vom eigenen Körper durch die Quälereien und Bestrafungen im Kinderheim; 4. die Selbst-Absonderung vom eigenen Körper, die den Heranwachsenden selbst Lust an der Bestrafung seines Körperes empfinden läßt; 5. die Absonderung vom Vernichtungsweg der Juden, die ihn anderen, unter Punkt 3. geschilderten Qualen zuführt.

¹⁷⁶GOLDSCHMIDT (1989), S. 36.

waren ihn auch gegangen, hintereinander, im Winter, auf ihren Schiern. er hatte sich dann immer die gerade Spur angesehen, die sie im Schnee gezogen hatten: eine wie ausgebaute Trasse mit geraden Rändern und den beiden glatten Vertiefungen, die eine neben der anderen: er ging ihr dann nach bis an den Rand der kleinen Mulde, von wo man, über die Schneefelder hinweg, eine lange Wegstrecke übersehen konnte und jedesmal stellte er sich vor, wie er auch die dunklen Tannen am Rand gesehen hätte, alles genau so, wie es war, wenn die Deutschen ihn gefunden und mitgenommen hätten.

[...]

Er trug einen bleiernen Körper in sich mit, der senkrecht durch ihn hindurchdrückte: weit weg würde man ihn bringen, beseitigen, wie es damals schon geheißen hatte, nicht erschießen würde man ihn, es würde anders sein: ein Wegschaufeln, ein erdiges Überdecktwerden. In der morgendlichen, leeren Landschaft schrie er auf und fing weinend zu laufen an, vielleicht hatte man ihn gehört. Als er auf der Anhöhe ankam, kippte alles in eine beinahe unermeßliche Ferne um¹⁷⁷.

Deshalb wird dieser Weg zurück ins Kinderheim, wo Bestrafung und Vergewaltigung, vielleicht sogar Auslieferung an die Deutschen drohen, zum längsten Weg, den der Heranwachsende je gegangen ist: Erinnerungen überwältigen ihn, die zu erzählen der Erzähler ein Drittel dieses bisher letzten autobiographischen Werkes von GOLDSCHMIDT benötigt.

Dennoch findet sich in diesem Werk eine Hoffnungsspur, die aus der Isolierung des Domestikendaseins, die aus dem Stigma seiner jüdischen Herkunft erwächst, herausführt und nach dem Abzug der Deutschen und dem Einmarsch der Alliierten auf eine bessere Zukunft und eine positive, frei gewählte Identität verweist, deren Darstellung vielleicht in einem weiteren autobiographischen Text GOLDSCHMIDTs zu erwarten ist:

„Er war nun ein beliebiger anderer, er konnte stehen bleiben und sich den Schatten des Bürgersteigs, eine schmale dunkle Linie am Straßenrand, ansehen, so lange er wollte“¹⁷⁸.

3.5. Ruth KLÜGER

Den Abschluß der literarischen Reihe von Autobiographien, die hier untersucht werden, bildet Ruth KLÜGERS 1992 erschienenes Buch *weiter leben*. Dieses Buch unterscheidet sich von den bisher interpretierten Texten hauptsächlich durch seine durchgehend nachweisbare Gegenwartsorientierung. Ähnlich wie in BEGLEYS Roman *Lügen in Zeiten des Krieges* gibt es in den autobiographischen Texten von GREVE und GOLDSCHMIDT keine biographische Kontinuität zwischen dem wegen seiner aufgezwungenen jüdischen

¹⁷⁷GOLDSCHMIDT (1996), S. 89, 93.

¹⁷⁸GOLDSCHMIDT (1996), S. 233.

Identität verfolgten Kind, dem erzählten Ich der Autobiographie, und dem beruflich und sozial erfolgreichen Erwachsenen, also dem Erzähler der Autobiographie, der seine einst aufgezwungene jüdische Identität zwar nicht – wie bei BEGLEY – verleugnet, aber doch in den Hintergrund gedrängt hat. Deshalb ist für GREVE und GOLDSCHMIDT der Prozeß der Erinnerung an diese verdrängte Kindheit auch mit solchen Schwierigkeiten verbunden und bedarf der ausführlichen erzählstrategischen Legitimation¹⁷⁹, weil keine Vermittlung zwischen erinnerter Vergangenheit und gelebter Gegenwart durch die Kontinuität der Identität des Autobiographen stattfindet. Außer einigen allgemeinen Reflexionen über das Wesen der Erinnerung findet sich bei KLÜGER nichts davon; sie hat sich ihre jüdische Identität das ganze Leben hindurch bewahrt; die Vermittlung zwischen den verschiedenen Zeitebenen bedarf bei ihr daher keines komplexen erzählerischen Konstrukts, sondern wird durch die Identität von Erzählerfigur und erzähltem Ich vermittelt.

Diese Gegenwartsorientierung ist von den Rezipienten des Werks zumeist vernachlässigt worden, obwohl bereits das trotzige *weiter leben* des Titels darauf verweist und ein wesentliches Element des autobiographischen Diskurses, die postulierte Identität von erinnerndem und erinnertem Ich, aufgreift. Von der Literaturkritik ist die Autobiographie von Ruth KLÜGER deshalb zumeist mit dem Etikett „KZ-Literatur“ versehen worden. Damit wird die chronologische Struktur des Werkes auf die Zeit zwischen September 1942 (Deportation von Wien in das Ghetto Theresienstadt) und Februar 1945 (Flucht bei der Evakuierung des Arbeitslagers Groß-Rosen) reduziert¹⁸⁰ und die Komplexität des autobio-

¹⁷⁹Wenn es keinen direkten Zusammenhang zwischen dem verfolgten Judenkind und dem gesellschaftlich etablierten und integrierten Erwachsenen gibt, wenn das Kontinuum des Lebens und damit die Kontinuität der in der Autobiographie erzählten Identität durchbrochen ist, kann eine Autobiographie sinnvoll nicht mehr geschrieben werden, weil der autobiographische Pakt, die Identität von Autor, Erzähler und Hauptfigur, vom Erzähler aufgekündigt worden ist. Um diesem Dilemma zu entkommen und um dem Leser dennoch den biographischen Bruch im eigenen Leben begreifbar zu machen, greift BEGLEY zur Fiktionalisierung des eigenen Ich im autobiographischen Roman (der Bruch bei BEGLEY ist sogar zweifach, weil sich nicht nur der Autor vom Erzähler durch die Gattungsbezeichnung ‚Roman‘ distanziert, sondern darüberhinaus der Erzähler die Kontinuität zwischen ihm und dem erzählten Ich in Abrede stellt) und betonen GREVE und GOLDSCHMIDT durch ihre Schwierigkeiten mit der Erinnerung an das eigene Leben die besondere Situation der Autobiographie des Holocaust, die durch die Überwindung von Verdrängungsmechanismen als Voraussetzung des autobiographischen Schreibens gekennzeichnet ist.

¹⁸⁰Der übliche zeitliche Rahmen der „KZ-Literatur“ erstreckt sich von der Gefangennahme und Deportation in die Lager bis zur Befreiung und erzählt von den Leiden und der Erniedrigung des Internierten. Als Beispiel hierfür sei Primo LEVIS autobiographischer Bericht *Ist das ein Mensch?* genannt, der dieses Schema wohl geformt hat und auf den sich auch Ruth KLÜGER in den Abschnitten ihrer Autobiographie, die vom Überleben in den Lagern erzählen, immer wieder beruft.

graphischen Werks zu einer „escape-story mit happy-end“¹⁸¹ trivialisiert, die dem autobiographischen Ansinnen der Autorin nicht gerecht wird. Dies zeigt eine rein quantitative Analyse der Autobiographie, die ergibt, daß ca. ein Viertel des Textes der Kindheit Ruth KLÜGERS in Wien gewidmet ist, auf einem weiteren Drittel das Überleben der Lager erzählt wird und im Übrigen das *weiter leben* nach der Flucht bei der Evakuierung von Groß-Rosen zum Thema hat. Darüberhinaus finden sich in dem Buch zahlreiche reflexive Passagen, die nicht der Erinnerung an die eigene Kindheit und Jugend gewidmet sind, sondern die Reaktionen ihrer Umwelt auf ihr Schicksal und ihre Erlebnisse thematisieren, so daß für diese Autobiographie ein anderer Erklärungsansatz gesucht werden muß als der von der Literaturkritik mehrheitlich vorgeschlagene, der auch bald unter Ideologieverdacht geraten ist¹⁸².

Dem bisherigen Gang der Untersuchung folgend, soll auch bei der Interpretation von Ruth KLÜGERS Autobiographie die Frage nach der Identität des autobiographischen Ich im Vordergrund stehen. Die Antwort, die Ruth KLÜGER auf diese Frage gibt, wird aber von einer völlig anderen Perspektive aus gegeben als bei GREVE oder GOLDSCHMIDT. Steht bei den beiden letztgenannten Autoren die Arbeit der Erinnerung an eine verdrängte Kindheit

¹⁸¹I. HEIDELBERGER-LEONARD (1995), S. 81, die sich auf die Arbeiten von S. BRAESE und H. GEHLE bezieht. – KLÜGER (1992), S. 139 selbst sieht diese Gefahr einer harmonisierenden Rezeption in der Gattung der KZ-Literatur, die ja notwendig von Überlebenden verfaßt sein muß (im Lager war der Besitz von Schreibutensilien verboten), begründet:

„Man liest und denkt etwa: Es ist doch alles glimpflich abgelaufen. Wer schreibt, lebt. Der Bericht, der eigentlich nur unternommen wurde, um Zeugnis abzulegen von der großen Ausweglosigkeit, ist dem Autor unter der Hand zu einer ‚escape story‘ gediehen“.

¹⁸²Diese Ideologie besteht in einer Glättung und Vereinnahmung des – wie zu zeigen sein wird – widerständigen Textes, dessen Argumentationsstruktur konträr zu der aktuellen Debatte um die jüdische Identität in Deutschland verläuft. In dieser Debatte, deren Protagonisten Ignatz BUBIS und Michael WOLFFSOHN sind, wird eine Identität von Deutschen und Juden postuliert, die die Bedeutung des Holocaust für das Verhältnis von Juden und Deutschen im heutigen Deutschland marginalisiert und auf Harmonisierung des deutsch-jüdischen Verhältnisses zielt. In bezug auf KLÜGERS Buch bedeutet dies, daß die Passagen, die das schwierige Verhältnis von Deutschen und Juden kritisch beleuchten, aus der Interpretation ausgeschlossen werden. Statt dessen wird die Rückkehr von Ruth KLÜGER nach Deutschland als gelungene Integration einer Überlebenden und jetzt erfolgreichen Literaturwissenschaftlerin in die deutsche Gesellschaft gefeiert, ohne die zahlreichen Brüche, von denen Ruth KLÜGERS Buch auch handelt, wahrzunehmen. Paradigmatisch hierfür sei Martin WALSERs Begrüßung der Autorin in einer Radio-Sendung des Bayerischen Rundfunks genannt. WALSER schließt seine Rede mit den Worten:

„Ruth Klüger ist zurückgekehrt in die deutsche Sprache; und dies sofort auf meisterhafte Art. Deshalb darf ich sie so begrüßen: Welcome back!“ (M. WALSER (1994), S. 33).

In dieser Begrüßung zeigt sich, daß Martin WALSER, ein Jugendfreund der Autorin, der auch in ihrer Autobiographie vorkommt, den Bruch, den der Holocaust zwischen Deutschen und Juden hervorgerufen hat, nicht begriffen hat bzw., durch Verschweigen beschönigend, zu glätten versucht. – Vgl. H. GEHLE (1994), S. 11–14, S. BRAESE/H. GEHLE (1995), S. 76–87 u. I. HEIDELBERGER-LEONARD (1996), S. 10, 49–55, 90 f.

und Jugend und die Betonung der Distanz des Erwachsenen zu diesem Lebensabschnitt im Vordergrund, ist der Fokus bei Ruth KLÜGER auf das *weiter leben* der Vergangenheit in der Gegenwart gerichtet. Kindheit und Jugend, mithin: die Erfahrung von Ausgrenzung und Verfolgung sind für Ruth KLÜGER keine historisch abgeschlossenen, von der Gegenwart abgetrennte und verdrängte Bestandteile ihres Lebens, sondern fortwirkende Lebenserfahrungen, die den Alltag der Autorin auch nach ihrer Selbstbefreiung durch Flucht geprägt und strukturiert haben. Ihre Autobiographie ist daher – und darin unterscheidet sie sich von den bisher interpretierten – eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust, der für sie nicht Vergangenheit ist, sondern in ihrem alltäglichen Leben fortwirkt: Durch ihre Erinnerungen an den Holocaust, die sich wie eine Folie vor die Ereignisse in der Gegenwart legen, gelingt Ruth KLÜGER ein anderer Blick auf diese Gegenwart, der aus der Perspektive der Verfolgten, der Jüdin und der Frau, die Ereignisse kommentiert und ihnen eine neue Bedeutung gibt.

3.5.1. Ruth KLÜGERS Erinnerung an den Holocaust

Die fortwährende Auseinandersetzung Ruth KLÜGERS mit ihrer Vergangenheit ist auf ihr Beharren auf ihre jüdische und feministische Identität und die daraus resultierende Differenz der Perspektive zu den Lebensentwürfen und Lebensgeschichten in ihrer Umwelt zurückzuführen, die das Spezifische von KLÜGERS Autobiographie ausmacht. Der Titel von Ruth KLÜGERS Autobiographie, *weiter leben*, ist deshalb durchaus als Programm und trotziger Protest, als Selbstbehauptung ihrer eigenen jüdischen Identität zu lesen, die die Autorin erst im „judenkinderfeindlich[en]“¹⁸³ Wien und dann in den Lagern ausgebildet und bis in die Gegenwart hinein bewahrt hat¹⁸⁴. In diesem Sinne der bewußten Auseinandersetzung mit den Bedingungen der eigenen Identität ist Ruth KLÜGERS Text Autobiographie im hier (vgl. Teil 2. dieser Arbeit) entwickelten Sinn und nicht ‚nur‘ „KZ-Literatur“. Er geht

¹⁸³KLÜGER (1992), S. 67.

¹⁸⁴Die Autobiographien von GREVE und GOLDSCHMIDT zeigen das Gegenteil: in ihnen wird keine spezifisch jüdische Identität ausgebildet, sondern das eigene Judentum, weswegen auch der durch die Konversion seiner Eltern protestantische GOLDSCHMIDT verfolgt wurde, abgelegt und verdrängt und damit auch die Erinnerung an die eigene Verfolgung. Die Schwierigkeiten mit der eigenen Erinnerung, die für die Bücher von GREVE und GOLDSCHMIDT konstituierend sind, lassen sich aus dieser Verdrängungsleistung ableiten. Welche Folgen dies für die eigene Persönlichkeitsstruktur haben kann, zeigen eindrücklich die Werke GOLDSCHMIDTS.

damit auch über die Texte von GREVE und GOLDSCHMIDT hinaus, in denen die Kindheit erst mühsam dem Vergessen entrissen werden muß, weil sie nicht Bestandteil der Identität des Erwachsenen ist, was auf eine scharfe Abgrenzung zwischen dem verfolgten Judenkind und dem gesellschaftlich etablierten Erwachsenen im Bewußtsein des Autors hinweist und gleichzeitig die Überwindung einer hohen Verdrängungsleistung bedeutet, die teilweise – wie bei BEGLEY (1996) gezeigt – nur um den Preis der Fiktionalisierung im autobiographischen Roman geleistet werden kann.

Die besondere Perspektive von Ruth KLÜGERS Blick konstituiert sich aber nicht nur durch ihre jüdische, sondern auch durch ihre feministische Identität, die sich schon früh – freilich ohne schon als solche bewußt zu werden – in Auseinandersetzung mit dem jüdischen Patriarchat entwickelt hat¹⁸⁵, das alle aktiven Rollen im religiösen Ritus den Männern zuschreibt. Den Frauen verbleiben auch im Judentum die untergeordneten und dienenden Funktionen. Die früheste Erfahrung dieser Art stellen für die Autorin die Sederabende zum Gedenken an den Auszug aus Ägypten dar:

„Nicht einmal einem unerfahrenen kleinen Mädchen konnte die geschlechtsspezifische Rollenverteilung des Abends entgehen, da die Tanten den ganzen Tag erhitzt in der Küche standen, um die Gerichte zuzubereiten – was sie zu diesem Anlaß ohne die christliche Haushaltshilfe tun mußten – die Gerichte, die dem ältesten Onkel dann dazu dienten, die Geschichte vom Auszug aus Ägypten feierlich auszulegen. Die Tanten waren an diesem Tag nicht immer gut gelaunt oder auch nur ansprechbar“¹⁸⁶.

In einem anderen Jahr kommt es deshalb beim selben Anlaß zu einem Konflikt zwischen Ruth KLÜGER und ihrem älteren Cousin:

„Ich hatte fest damit gerechnet, daß ich, jetzt wo ich lesen konnte, die zentrale Frage des Abends stellen durfte, die der jeweilig Jüngste fragen muß: ‚Warum ist diese Nacht ausgezeichnet von allen anderen Nächten?‘ Auch auf hebräisch konnte ich diesen wichtigen Satz, das Maneschtane, sagen. Aber der Jüngste ist nicht *die* Jüngste, und meinem Cousin gefiel es, sich auf sein männliches Vorrecht zu berufen. Wir zankten uns, einer selbstgerechter als die andere. ‚Laß sie doch‘, sagte schließlich einer der Erwachsenen gereizt, ‚wenn sie das Maneschtane sagen will. Du bist ein großer Bub. Schäm dich.‘ Die heilige Hagadah, das Gebetsbuch für den Sederabend, kann aus der Hand des ärgerlichen Cousins quer über den Tisch auf mich zugeflogen. Der Streit war zu meinen Gunsten entschieden worden, aber viel Freude hatte ich daran nicht mehr, und man atmete auf, als das kurze Frage-und-Antwort-Spiel, der Teil des Rituals, um den es sich handelte, vorüber war“¹⁸⁷.

Obwohl Ruth KLÜGER an diesem Sederabend einen Sieg über die patriarchalische

¹⁸⁵Zur Entwicklung von KLÜGERS weiblicher Identität in Auseinandersetzung mit der patriarchalischen Welt des Judentums vgl. D. C. G. LORENZ (1994), S. 217 f.

¹⁸⁶KLÜGER (1992), S. 43.

¹⁸⁷KLÜGER (1992), S. 43 f.

Struktur des Judentums errungen hat, ist sie sich dessen bewußt, daß sie diese patriarchalische Struktur nie wird überwinden können und daß darin eine tiefere Ursache für die Wiederkehr ihrer „Gespenster“, die Verfolgten und Getöteten des Holocaust, liegt:

„Nicht los werde ich den Impuls, ihn [den ermordeten Vater; M. M.] zu feiern, eine Zeremonie, eine Totenfeier für ihn zu finden oder zu erfinden. Doch Feierlichkeiten sind mir suspekt, lächerlich, und ich wüßte auch nicht, wie ich es anstellen sollte. Bei uns Juden sagen nur die Männer den Kaddisch, das Totengebet. Mein immer freundlicher Großvater, den ich mir nur mit ausgetreackten Armen und Taschen voller Geschenke denken kann, soll mit gespielter Trauermiene zu seinem Hund gesagt haben: ‚Du bist der einzige hier, der Kaddisch für mich sagen kann.‘ Vor seinen Töchtern hat er so mit seinem Hund gesprochen, und meine Mutter hat mir das unkritisch erzählt, hat die Herabsetzung hingenommen, wie es sich für jüdische Töchter schickte. Es war ja humorvoll gemeint. Wär's anders und ich könnte sozusagen offiziell um meine Gespenster trauern, zum Beispiel für meinen Vater Kaddisch sagen, dann könnte ich mich eventuell mit dieser Religion anfreunden, die die Gottesliebe ihrer Töchter zur Hilfsfunktion der Männer erniedrigt und ihre geistlichen Bedürfnisse im Häuslichen eindämmt, sie zum Beispiel mit Kochrezepten für gefüllte fish abspeist“¹⁸⁸.

Aus den oben gewählten Beispielen wird die enge Verbindung von jüdischer und feministischer Perspektive deutlich, die in dem Aufbegehren gegen jedwede Form von Unterdrückung und Beherrschung zusammenfallen. Vollends deutlich wird diese jüdisch-feministische Perspektive in der Begründung, die die Autorin für die Wahl ihres zweiten Vornamens ‚Ruth‘ statt des bisherigen ‚Susanne‘ gibt:

„Es war das erste Mal, daß ich etwas durch reine Hartnäckigkeit durchsetzte, und so hab ich mir den richtigen Namen ertrotzt, ohne zu wissen, wie sehr er der richtige war, den Namen, der ‚Freundin‘ bedeutet, den Namen der Frau, die ausgewandert ist, weil sie die Freundschaft höher schätzte als die Sippschaft. Denn Ruth ist ausgewandert, nicht um des Glaubens, sondern um ihrer Schwiegermutter Naomi willen, die sie nicht allein ziehen lassen wollte. Sie war einem Menschen treu, und dieser Mensch war eben nicht der geliebte oder angetraute Mann, sondern es war eine frei gewählte Treue, von Frau zu Frau und über die Volkszugehörigkeit hinweg. (Diese Lesart des Buches Ruth wird mir kein Theologe rauben und schon gar nicht ein männlicher. Dafür schenk ich euch das Buch Esther und Makkabäer dazu. Die brauch ich nicht, diese Fabeln vom Sieg durch Sex und Gewalt, die könnt ihr so nationalistisch und chauvinistisch lesen, wie ihr wollt.)“¹⁸⁹.

Ruth KLÜGER verweist in diesem Beispiel mit ihrer anachronistischen Interpretation der beiden Bibeltexte auf eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Patriarchalismus des institutionalisierten Judentums und den Macht- und Herrschaftsstrukturen des Nationalsozialismus, die beide auf Unterdrückung und Ausgrenzung hin orientiert sind, und die Bestandteile des Lebens der Autorin geworden sind:

„Erst hatte es die Verachtung der arischen Kinder für die jüdischen in Wien, danach die der tschechischen Kinder für die deutschen in Theresienstadt gegeben, jetzt die der Männer für die Frauen. Diese drei Arten der Verachtung sind inkommensurabel, werdet ihr sagen, ich aber erlebte

¹⁸⁸KLÜGER (1992) S. 23.

¹⁸⁹KLÜGER (1992) S. 40.

sie an mir selber, in der angegebenen Reihenfolge“¹⁹⁰.

Diese Strukturen erhalten ihre Legitimation nicht durch zwischenmenschliche Beziehungen, wie sie in Freundschaften üblich sind, sondern durch Gruppenideologie und Gewaltausübung¹⁹¹. In ihrer Autobiographie findet sich dieses Gegenstück zum Patriarchat bei der Erzählung ihrer Flucht nach der Evakuierung von Groß-Rosen, wo sie, nachdem ihre Mutter deutsche Pässe organisiert hatte, einen deutschen Flüchtlingszug besteigen:

„Am Bahnhof wie im Zug selbst herrschte eine unbürokratische, resolut praktische und freundlich matriarchalische Stimmung. Alle waren im gleichen Boot, alle waren willkommen“¹⁹².

Eine ähnliche Rolle der Gegenutopie kommt dem Freundinnenkreis der Autorin zu, den sie sich während ihrer Zeit im New Yorker Hunter-College erworben hat (vgl. S. 79. dieser Arbeit).

Die Darstellung der Interpretationsperspektive, von der aus Ruth KLÜGER auf ihr Leben zurückblickt und die gleichfalls den Blick für die Gegenwart schärft – die grundlegenden Strukturen der kritisierten Gesellschaftsentwürfe sind ja latent noch vorhanden – ist ein Grund für die Widerständigkeit des Textes, die in seiner Gegenwartsorientierung und seinem feministischen Impetus begründet liegt. Aus ihrer Erinnerung an den Holocaust schöpft Ruth KLÜGER ihr kritisches Potential, das sie als Bewertungsmaßstab für die jeweilige Gegenwart anlegt. Deshalb soll nun abschließend, vor der Interpretation von *weiter leben* das Erinnerungsmodell von Ruth KLÜGER skizziert werden.

¹⁹⁰KLÜGER (1992), S. 214.

¹⁹¹Als Illustration dieser These von der männlichen Gewalt kann die Beobachtung von KLÜGER (1992), S. 145 dienen, die behauptet, daß weibliche Aufseherinnen wesentlich weniger brutal mit den Gefangenen umgegangen sind als die Wachleute der SS. Auf die Gefahr dieser auf einer eigenen individuellen Beobachtung beruhenden These, weist S. WEIGEL (1995), S. 265 hin:

„Wird die individuelle Erfahrung, im Lager von den weiblichen Aufsehern weniger Brutalität erlebt zu haben in einer verallgemeinernden Deutung bereits zur Historiographie, so wird diese wiederum zum historischen Fall für den Entwurf eines ‚feministischen Deutungsmusters‘: Für die These, daß die Vermittlung Teil eines ‚patriarchalischen‘ Systems sei. In der Rezeption erhält dieses Deutungsmuster – kraft der Autorposition der Zeugenschaft – dann den Status einer Aussage, die nicht mehr befragt werden kann“.

E. LEZZI (1996), S. 17 sieht in dieser Beobachtung KLÜGERS einen Versuch, eine eigene, positiv konnotierte kollektive Identität zu gewinnen und sich so von den negativen Identitätszuschreibungen durch Dritte freizumachen:

„Für Klüger, die während ihrer Kindheit und Jugend immer wieder in diskriminierender Weise unterschiedlichen Gruppen zugerechnet oder von ihnen ausgegrenzt wurde, bleibt die Frage nach kollektiver Zugehörigkeit virulent. So dient die Bagatellisierung weiblicher Täterschaft in ihrem Text jenseits der Wiedergabe von individuellen Erfahrungen und einer versuchten Historiografie offensichtlich dazu, der Autorin eine positive Selbstbestimmung und Zugehörigkeit zu bewahren“.

¹⁹²KLÜGER (1992), S. 180.

„Das menschliche Erinnerungsvermögen ist eine Fähigkeit, keine Tugend. Wir erinnern uns, nicht weil wir sollen oder wollen, um keines kategorischen Imperativs willen, sondern weil wir so veranlagt sind, weil es uns nicht gegeben ist, uns nicht zu erinnern. [...] Die Frage nach dem Erinnern ist eine Frage des ‚Wie‘, nicht des ‚Ob‘“¹⁹³.

Mit diesen offensiven Sätzen, die den zweiten Teil von KLÜGERS Bonner Poetik-Vorlesung einleiten, wendet sich die Autorin gegen jede Verklärung im Umgang mit der Vergangenheit, die sie als „Kitsch“ und „Mißbrauch der Erinnerung“¹⁹⁴ bezeichnet, weil sie weder den Opfern noch den Überlebenden der Vernichtungslager gerecht wird, sondern lediglich den Nachgeborenen als Sedativum dient¹⁹⁵. Zu diesen ‚gut gemeinten‘ Exerzitien der Erinnerung zählt Ruth KLÜGER die „Sammelwut von oral histories [...]“. Man wird nicht zum Zeugen, sondern zum Rohstoff¹⁹⁶ in einer schuldbewußten, aber denkfaulen Gesellschaft: „Der denkende Mensch, der dahinter steckt, und sein Leben bewältigt, ist nebensächlich“¹⁹⁷ und wird entsprechend mit Mißtrauen beobachtet, weil er die Selbstzufriedenheit der im Kitsch der Erinnerung Schwelgenden stören könnte:

„Heute gelten wir als stellvertretende Märtyrer (stellvertretend für die Toten) und werden mit Ehrfurcht behandelt, allerdings eben auch mit einer Mischung aus Abscheu und Ehrfurcht, zwei Seiten derselben Münze. Sterbende werden so behandelt, Krebskranke und Krüppel, nämlich mit einer Distanz, die sowohl negative wie positive Vorzeichen zuläßt. Dazu kommt, daß die Überlebenden der KZs entweder als unverlässliche Zeugen ausgegrenzt werden (weil sie angeblich zu befangen sind und zu viele Fehler machen) oder, umgekehrt, so unbekümmert als hätten sie noch immer kein Recht auf ihre ureigene Identität, mit Beschlag belegt werden“¹⁹⁸.

Gegen die Konsumentenhaltung, die die Erinnerung an den Holocaust als Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens musealisiert und als floskelhaft abzuhandelnde Pflichtveranstaltung institutionalisiert hat, wendet sich Ruth KLÜGER in ihrer Autobiographie. Dieser Musealisierung und Institutionalisierung von Erinnerung, die immer auch die Delegation von Erinnerung an Dritte bedeuten, setzt Ruth KLÜGER ihre „Zeitschaften“ entgegen, die „Ort[e] in der Zeit, die nicht mehr ist“¹⁹⁹ bezeichnen, die allein in der Vorstellung der Überlebenden imaginiert werden können:

¹⁹³R. KLÜGER (1996a), S. 29.

¹⁹⁴R. KLÜGER (1996a), S. 29.

¹⁹⁵Vgl. R. KLÜGER (1996a), S. 30–33.

¹⁹⁶R. KLÜGER (1996a), S. 36.

¹⁹⁷R. KLÜGER (1996a), S. 36.

¹⁹⁸R. KLÜGER (1996a), S. 35.

¹⁹⁹KLÜGER (1992), S. 79.

„Es liegt dieser Museumskultur ein tiefer Aberglaube zugrunde, nämlich, daß die Gespenster gerade dort zu fassen seien, wo sie als Lebende aufhörten zu sein. Oder vielmehr kein tiefer, sondern ein seichter Aberglaube, wie ihn auch die Grusel- und Gespensterhäuser in aller Welt vermitteln. [...] Wer fragt nach der Qualität der Empfindungen, wo man stolz ist, überhaupt zu empfinden? Ich meine verleiten diese renovierten Überbleibsel alter Schrecken nicht zur Sentimentalität, das heißt, führen sie nicht weg von dem Gegenstand, auf den sie die Aufmerksamkeit nur scheinbar gelenkt haben, und hin zur Selbstbespiegelung der Gefühle?“²⁰⁰

In ihrer Bonner Poetikvorlesung reflektiert sie deshalb über ihr Erinnerungsmodell, das sich von dem in ihrer Autobiographie kritisierten abwendet und den Kitsch aus der Erinnerung zu verbannen sucht:

„Erinnerung ist keine gemütliche, badewasserlaue Annehmlichkeit, sondern ist eigentlich immer eine Zumutung und eine einzige Kränkung der Eigenständigkeit. Und zwar deshalb, weil wir ja keine Kontrolle über das, was schon passiert ist, haben, werde als einzelne noch als Mitglieder einer Gruppe. Erlebtes wurde von außen herangetragen, ist verinnerlicht worden, ist gefährlich, kann sich als Widersacher aufführen. Darum haben wir die Nostalgie erfunden, d. h. den Kitsch der Erinnerung, die Verklärung, mit der wir so gern Blut, Schweiß und Kotze der wirklichen Gedächtnisprodukte verpacken“²⁰¹.

Dieser Aspekt der Erinnerung, von Ruth KLÜGER in Auseinandersetzung mit den Theorien FREUDs entwickelt, ist wesentlich für ihr autobiographisches Schreiben, das ein bewußtes Anschreiben gegen die verklärende Nostalgie und der Kitsch der Erinnerung darstellt. Deshalb macht es die Autorin ihren Leserinnen und Lesern so schwer. Sie unternimmt keine Verklärung der Opfer, keine Dämonisierung der Täter und vor allem keine Exkulpierung der Nachgeborenen, sondern fordert ihre Leserinnen und Leser zur bewußten Auseinandersetzung²⁰² mit ihrem literarisch konstruierten Lebensbericht auf:

„Für wen schreib ich das hier eigentlich? [...] Also schreib ich es für die, die nicht mit den Tätern und nicht mit den Opfern fühlen wollen oder können, und für die, die es für psychisch ungesund halten, zuviel von den Untaten der Menschen zu lesen und zu hören? ich schreibe es für die, die finden, daß ich eine Fremdheit ausstrahle, die unüberwindlich ist? Anders gesagt, ich schreibe es für Deutsche. Aber seid ihr das wirklich? Wollt ihr wirklich so sein?

Ihr müßt euch nicht mit mir identifizieren, es ist mir sogar lieber, wenn ihr es nicht tut; und wenn ich euch ‚artfremd‘ erscheine, so will ich auch das hinnehmen (aber ungern) und, falls ich euch durch den Gebrauch dieses bösen Wortes geärgert habe, mich dafür entschuldigen. Aber laßt euch doch zumindest reizen, verschantz euch nicht, sagt nicht von vornherein, das gehe euch nichts an oder es gehe euch nur innerhalb eines festgelegten, von euch im voraus mit Zirkel und Lineal sauberlich abgegrenzten Rahmens an, ihr hättet ja schon die Photographien mit den Leichenhaufen ausgestanden und euer Pensum an Mitschuld und Mitleid absolviert. Werdet streitsüchtig, sucht die Auseinandersetzung“²⁰³.

²⁰⁰KLÜGER (1992), S. 76.

²⁰¹R. KLÜGER (1996a), S. 30.

²⁰²C. KAMMLER (1995), S. 26 bezeichnet Ruth KLÜGERS Autobiographie deshalb auch als ein „Dialogangebot an den Leser“.

²⁰³KLÜGER (1992), S. 141.

3.5.2. *weiter leben*

„Worüber man nicht spricht und schreibt, das bleibt unerledigt“²⁰⁴.

Ruth KLÜGERS Dialogangebot ist nicht in den leeren Raum gestellt. Indem sie ihre Autobiographie zwischen eine Widmung stellt – „Den Göttinger Freunden – ein deutsches Buch“ lautet diese Widmung und steht zwischen Vorsatz und Titelblatt sowie auf der letzten Druckseite –, werden Adressaten und Motivation des Schreibens deutlich. Der abschließenden Widmung sind folgende Zeilen vorangestellt, die die Entstehungsbedingungen der Autobiographie reflektieren:

„Zuletzt noch eine Adresse, zum Abschieden. An wen sonst als an Euch, die ihr diese Aussagen mitbegonnen habt, als ich lahm im Bett lag, und dann in Stücken mitgelesen und mitgeredet und hier und da mitgelebt habt? Möge es gut bei Euch ankommen“²⁰⁵.

Mit diesen Sätzen rekurriert Ruth KLÜGER auf den Anlaß, der sie bewogen hat, ihre Autobiographie niederzuschreiben und dem deutschen Publikum vorzulegen. Dieser Anlaß – er steht als „Epilog“ gekennzeichnet vor der Widmung am Ende des Buches und ist durch seine Nähe zur Entstehungszeit der Autobiographie von den übrigen Teilen des Buches (mit Ausnahme der überall eingeflochtenen, zeitlich meist nicht genau lokalisierbaren reflexiven Passagen) getrennt – ist ein Fahrradunfall in Göttingen, bei dem die Autorin „in Gedanken bei meinem Vortrag und gleichzeitig beim ‚Don Carlos‘“²⁰⁶ von einem gleichfalls unaufmerksamen oder rücksichtslosen Radfahrer angefahren und schwer verletzt wird.

Dieser Unfall, von einem jungen Deutschen an einer Jüdin verursacht, ruft in der Autorin die Erinnerungen an ihre Kindheit und Jugend im Dritten Reich wieder hervor und wird so zur zentralen Motivation ihres autobiographischen Schreibens. Die Angst und Verwirrung, in der sich die Autorin in dieser Situation befunden haben muß, wird durch den abgehackten, die Zeitebenen vermischenden Erzählstil dieser Passage deutlich:

„Seine Fahrradampel, ich war stehengeblieben, um ihn ausweichen zu lassen, er versucht aber gar nicht, um mich herumzukommen, er kommt gerade auf mich zu, schwenkt nicht, macht keinen Boten, im letzten Bruchteil einer Sekunde springe ich automatisch nach links, er auch nach links,

²⁰⁴KLÜGER (1992), S. 230.

²⁰⁵KLÜGER (1992), S. 285.

²⁰⁶KLÜGER (1992), S.269

in dieselbe Richtung, ich meine, er verfolgt mich, will mich niederfahren, helle Verzweiflung. Licht im Dunkel, seine Lampe, Metall, wie Scheinwerfer über Stacheldraht, ich will mich wehren, ihn zurückschieben, beide Arme ausgestreckt, der Anprall, Deutschland, ein Augenblick wie ein Handgemenge, den Kampf verliert ich, Metall, nochmals Deutschland, was mach ich denn hier, wozu bin ich zurückgekommen, war ich je fort?

[...] Nicht aus aggressivem Denken, wohl aber aus aggressivem Instinkt, wie die Buben hinterm Steuerrad der Autos, Herrschaft über die Maschine, eine Art Trunkenheit. Schließt nicht aus, daß es ihm nachher leid getan hat“²⁰⁷.

Der Unfall hat Ruth KLÜGER dazu veranlaßt, ihre eigenen bislang unstrukturierten Erinnerungen niederzuschreiben und die Bedingungen der eigenen Existenz, des *weiter lebens*, zu reflektieren und die Kontinuität der Vergangenheit in der Gegenwart, die sie durch den Unfall mit dem Radfahrer eher intuitiv und zufällig als intellektuell erfaßte, neu durchzudenken:

„Es war [die Wirkung des Unfalls; M. M.], als hätten Einbrecher alles durcheinandergeworfen, die sorgfältig verpackten alten Papiere aus hinterster Ecke hervorgeholt, sie dann aus Wut, weil sie unbrauchbar und wertlos waren, im Haus vertreibt, alle Schubladen aufgerissen, Kleider zerschneiden (wie mit den Sachen für die chemische Reinigung im aufgebrochenen Auto, vor Jahren in Charlottesville), und die Schränke sperrangelweit offen; und uralte Gegenstände, von denen man glaubt, man hätte sie längst in den Müll geworfen, wieder ans Tageslicht gezerrt. Man kommt sich enteignet vor, weil das Haus selbst durch die gewaltsame Störung so geschädigt und auch fremd erscheint. Nach und nach merkt man, daß in dem anscheinend heillosen Chaos mehr vom eigenen Ich steckt als in den früheren, scheinbar geordneten Verhältnissen“²⁰⁸.

Der Unfall ist für Ruth KLÜGER somit der Anlaß, sich mit den „Gespenstern, die mich belagern“²⁰⁹ auseinanderzusetzen. Die Gespenster sind die Toten, die in ihrer Familie durch den Terror der Nationalsozialisten ums Leben gekommen sind und die – die Last der Überlebenden – sie ihr ganzes Leben begleitet haben:

„Ich bin lang genug mit Gespenstern umgegangen, um sie mühelos als solche zu erkennen. Doch ist der Umgang mit ihnen auch dann desorientierend, wenn man weiß, wer sie sind. Ich beginne, mich mit ihnen auseinanderzusetzen“²¹⁰.

Die Auseinandersetzung führt schließlich zur Niederschrift ihrer Autobiographie und zu ihrer expliziten Adressierung an ihre „Göttinger Freunde“ sowie zur Charakterisierung des Textes als „ein deutsches Buch“. Trotzdem kommen ‚die Deutschen‘ in Ruth KLÜGERS Autobiographie an keiner Stelle vor, individuelle Gestalten treten aus dem Gang der Erzählung kaum hervor. Als Grund hierfür mag gelten, daß die Autorin bis zu ihrer Rückkehr nach Deutschland im Jahr 1988 kaum Deutsche gekannt hat und

²⁰⁷KLÜGER (1992), S. 271 f.

²⁰⁸KLÜGER (1992), S. 276.

²⁰⁹KLÜGER (1992), S. 278.

²¹⁰KLÜGER (1992), S. 279.

daß sie bis zu diesem Zeitpunkt zumeist unter Juden lebte:

„Mir wurde schlagartig deutlich, daß ich jetzt zum ersten Mal in einer Stadt wohnen würde, die praktisch keine Juden vorzuweisen hat, und daß ich bisher, nicht ausschließlich, aber doch weitgehend, immer Jüdin unter Juden gewesen war“²¹¹.

Diese Erfahrung gilt für die Kinderzeit in Wien und erst recht für die Jahre in den Konzentrationslagern und nach ihrer Übersiedlung in die Vereinigten Staaten. Lediglich in der Zwischenzeit zwischen der Flucht während der Evakuierung des Lagers Groß-Rosen und der Übersiedlung in die Vereinigten Staaten „kam ich unter die Deutschen“²¹² und macht hier schon bald Erfahrungen mit der hohen Verdrängungsbereitschaft und -fähigkeit, die sich in ihrem Studienfreund Christoph²¹³ aufs Schönste manifestiert. Dieser Studienfreund wurde für Ruth KLÜGER

„der Inbegriff des Deutschen. Der wußte, wo und wer er war. Auch heute noch. Großzügig, lebenswürdig zieht er aus, die Fremde zu erobern, und dabei will er nicht mehr von ihr lernen, als ohne Gefährdung der Eigenständigkeit zu machen ist. Aber ist Lernen ohne eine solche Gefährdung richtiges Lernen?“²¹⁴.

Das Verhältnis der Autorin zu Christoph alias Martin WALSER ist paradigmatisch für ihr Verhältnis zu Deutschland und wohl mit ein Grund für ihre – wenigstens zeitweilige – Rückkehr nach Deutschland:

„Nach der Vorlesung [, in der sich Ruth KLÜGER und Christoph kennenlernten; M. M.] begann das Gespräch mit Christoph, das ein Semester lang nicht abriß. Seither ist es zwar häufig abgerissen, wegen Unterbrechungen, Entfernungen, Mißstimmungen, wesentlichen Meinungsverschiedenheiten. Das wäre normal; ungewöhnlich ist, daß es sich immer wieder zusammenknüpfen läßt. Ich sage ‚knüpfen‘ und merke, daß mir kein besseres Bild für diese zähe Freundschaft einfällt als das einer brüchigen, rissigen Schnur, mit Knoten, die man nicht mehr entwirrt ohne Gefahr, das Ding ernstlich zu beschädigen. Laß sie sein, diese Knoten, möchte ich dann zu Christophs Frau sagen, wenn sie glättet, was sich nicht glätten läßt, und zu versöhnen sucht, was sich gegen Versöhnung sträubt: Auch das Mißliche, und gerade das, ist ein Teil unserer Geschichte, und nicht nur unserer eigenen“²¹⁵.

Als Teil dieser Auseinandersetzung mit Deutschland, für die stellvertretend Ruth KLÜGERS schwierige Freundschaft mit Martin WALSER steht, läßt sich deshalb auch ihre Autobiographie lesen, in der sie eine Konfrontation zwischen ihrer jüdischen Identität und der deutschen Identität, beispielsweise eines Martin WALSER, versucht. In dieser Absicht

²¹¹KLÜGER (1992), S. 269.

²¹²KLÜGER (1992), S. 180.

²¹³Dieser Studienfreund wurde von der Kritik schon bald als Martin WALSER identifiziert. – Vgl. I. HEIDELBERGER-LEONARD (1995), S. 27 f.

²¹⁴KLÜGER (1992), S. 212.

²¹⁵KLÜGER (1992), S. 210 f.

ist die Autobiographie als ein Dialogangebot aufzufassen; es geht der Autorin nicht um Versöhnung oder Nivellierung von Gegensätzen und historischen Bedingtheiten, sondern um eine Klarstellung der Positionen im Gespräch. Deshalb leugnet die Autorin ihre jüdische Identität auch nicht ab oder marginalisiert sie, sondern stellt sie ganz bewußt der deutschen entgegen – auch weil sie weiß, daß die Assimilationsbestrebungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nicht vor Verfolgung bis zum Massenmord geschützt haben.

Ihrer jüdischen Identität bewußt wird sich die 1931 geborene Autorin schon früh. Im Frühjahr 1938 konfrontiert der ‚Anschluß‘ Österreichs an Deutschland die gerade eingeschulte Ruth KLÜGER mit dem staatlich gelenkte Antisemitismus. Dieser ist bereits voll entfaltet und überzieht die österreichische Gesellschaft und ihre Institutionen in kürzester Zeit mit dem in Deutschland entwickelten und erprobten Instrumentarium. Entsprechend fallen die frühesten Erinnerungen der Autorin an ihre Kindheit aus, die aus den ahnungs-vollen Gesprächen der Erwachsenen bestehen:

„Der Tod, nicht Sex war das Geheimnis, worüber die Erwachsenen tuschelten, wovon man gern mehr gehört hätte. Ich gab vor, nicht schlafen zu können, bettelte, daß man mich auf dem Sofa im Wohnzimmer (eigentlich sagten wir ‚Salon‘) einschlafen ließe, schlief dann natürlich nicht ein, hatte den Kopf unter der Decke und hoffte, etwas von den Schreckensnachrichten aufzufangen, die man am Tisch zum besten gab. Manche handelten von Unbekannten, manche von Verwandten, immer von Juden“²¹⁶.

Diese Erfahrungen, erst nur durch die Erwachsenen vermittelt, bald durch die Zurücksetzung im Schulalltag am eigenen Leib erlebt, führen schon bald zur Ausbildung einer eigenen jüdischen Identität, die den früheren Glauben an die ‚Heimat‘ Österreich, der seit dem ‚Anschluß‘ doch merklich erschüttert war, überlagert:

„Und nun, als mein ungesestigter Glaube an Österreich ins Schwanken geriet, wurde ich jüdisch in Abwehr. Bevor ich sieben war, also schon in den ersten Monaten nach dem Anschluß, legte ich meinen bisherigen Rufnamen ab. Vor Hitler war ich für alle Welt die Susi, dann hab ich auf dem anderen Namen bestanden, den ich ja auch hatte, warum hatte ich ihn denn sonst, wenn ich ihn nicht benutzen durfte? Einen jüdischen Namen wollte ich, den Umständen angemessen. Niemand hatte mir gesagt, daß Susanne genau so gut in der Bibel steht wie Ruth“²¹⁷.

Wien wird so schon bald zum Gefängnis für Ruth KLÜGER, in dem sie auf keiner Bank mehr sitzen, in keiner Straßenbahn mehr fahren und in kein Kino mehr gehen darf. Diese Erfahrung ist für die Autorin besonders schmerzhaft, da sie völlig auf sich allein gestellt ist und weitgehend ohne Freunde bleibt:

²¹⁶KLÜGER (1992), S. 7.

²¹⁷KLÜGER (1992), S. 40.

„Jüngere als mich gab es zufällig nicht in diesem Kreis, ich war die Jüngste und daher die einzige, die nicht in ein sich erweiterndes Leben heineinwachsen konnte, die einzige, die nicht im Dianabad schwimmen lernte, und die einzige, die die österreichische Landschaft nur den Namen nach kannte [...]. Wie eine volle Generation lag es zwischen mir und den Cousins und Cousinen und noch heute zwischen mir und den Exulanten aus Wien, die sich dort einmal frei bewegt haben. Alle, die nur ein paar Jahr älter waren, haben ein anderes Wien erlebt als ich, die schon mit sieben auf keiner Parkbank sitzen und sich dafür zum auserwählten Volke zählen durfte. Wien ist die Stadt, aus der mir die Flucht nicht gelang“²¹⁸.

Ruth KLÜGER ist gezwungen, in Wien zu bleiben, bis sie gemeinsam mit ihrer Mutter – ihr Vater mußte nach einer Anzeige wegen illegalen Abtreibungen 1940 das Land verlassen²¹⁹ – im September 1942 ins Ghetto Theresienstadt verschickt wird. Entsprechend ambivalent fallen angesichts der folgenden Jahre die abschließenden Sätze aus, die sie ans Ende des ersten Teils ihrer Autobiographie zur Charakterisierung der Stadt ihrer Kindheit stellt:

„Wien ist Weltstadt, von Wien hat jeder sein Bild. Mir ist die Stadt weder fremd noch vertraut, was wiederum umgekehrt bedeutet, daß sie mir beides ist, also heimatlich unheimlich. Freudlos war sie halt und kinderfeindlich. Bis ins Mark hinein judenkinderfeindlich“²²⁰.

Aus dieser Perspektive der gestohlenen Kindheit heraus, gelingt es der Autorin – allerdings nicht ohne mißverständliche Reaktionen der nachgeborenen Deutschen zu erwarten – der Deportation nach Theresienstadt positive Aspekte abzugewinnen:

„Die wollen nicht hören, daß ich in Theresienstadt letzten Endes ein besseres Milieu für ein Kind vorfand als im Wien der letzten Zeit; das wollen sie nicht hören, weil es die klaren Grenzlinien ihres Denkens verschiebt“²²¹.

Daraus erhält sich weniger die Menschlichkeit des Ghettolebens²²² als vielmehr die Unmenschlichkeit des Lebens in Wien, das von Schikanen und Anfeindungen geprägt war. Für das Kind bedeutet das Leben im Ghetto ein Stück Normalität, bedeutet Spielkameraden und Lebensfreude statt Ausgrenzung und Einsamkeit:

„Wir taten uns nicht leid, wir lachten viel, wir tobten und machten Krawall, wir meinten, stärker zu sein als ‚verwöhnte‘ Kinder ‚draußen‘“²²³.

²¹⁸KLÜGER (1992), S. 17.

²¹⁹Vgl. KLÜGER (1992), S. 28–33.

²²⁰KLÜGER (1992), S. 67.

²²¹KLÜGER (1992), S. 85.

²²²KLÜGER (1992), S. 91 bezeichnet Theresienstadt auch nicht als Ghetto, sondern als Konzentrationslager: „Theresienstadt wurde in der Hitlerzeit als Ghetto bezeichnet, heute rechnet man es zu den KZs. [...] Doch liegt auf der Hand, warum der Ausdruck unzutreffend ist. Ein Ghetto im normalen Sprachgebrauch ist kein Gefängnislager von Verschleppten gewesen, sondern ein Stadtteil, in dem Juden wohnten. Theresienstadt hingegen war der Stall, der zum Schlachthof gehörte“.

²²³KLÜGER (1992), S. 87.

Auch ihre jüdische Identität erhält hier durch den illegal von der jüdischen Lagerleitung organisierten Unterricht neue Nahrung, besonders vom Zionismus fühlt sich Ruth KLÜGER angezogen:

„Der Zionismus durchtränkte unser Denken, meines auf jeden Fall, nicht etwa weil wir nichts anderes hörten, sondern weil er das Sinnvollste war, dasjenige, das einen Ausweg versprach“²²⁴.

Einen ähnlich tiefen Eindruck hinterläßt der Unterricht des gleichfalls in Theresienstadt internierten Rabbiners Leo BAECK:

„Leo Baeck redete zu uns auf dem Dachboden. Wir saßen zusammengedrängt und hörten den berühmten Berliner Rabbiner. [...] Ich war ganz bei der Sache, berührt erstens von der festlichen Stimmung, wie wir eng unter den nackten Balken saßen, und zweitens von diesen so schlicht und eindringlich vorgetragenen Ideen. Er gab uns unser Erbe zurück, die Bibel im Geiste der Aufklärung, man konnte beides haben, den alten Mythos, die neue Wissenschaft“²²⁵.

Aus diesen Gründen wird auch die ambivalente Haltung Ruth KLÜGERs zu Theresienstadt verständlich, das zwar die Vorhölle zu Auschwitz war, aber dennoch oder deswegen die jüdische Identität der Autorin gestärkt hat:

„Ich hab Theresienstadt irgendwie geliebt, und die neunzehn oder zwanzig Monate, die ich dort verbrachte, haben ein soziales Wesen aus mir gemacht, die ich vorher in mich versponnen, abgeschottet, verklemmt und vielleicht auch unsprechbar geworden war. In Wien hatte ich Ticks, Symptome von Zwangsneurosen, die überwand ich in Theresienstadt, durch Kontakte, Freundschaften, Gespräche. [...]

Ich hab Theresienstadt gehaßt, ein Sumpf, eine Jauche, wo man die Arme nicht ausstrecken konnte, ohne auf andere Menschen zu stoßen. Ein Ein Ameisenhaufen, der zertreten wurde“²²⁶.

Schließlich wird Ruth KLÜGER mit ihrer Mutter in das Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau deportiert, von wo sie beide nur durch Zufall²²⁷ in das Arbeitslager Groß-Rosen verlegt werden. Die Erinnerungen der Autorin an Auschwitz sind sehr stark durch die Schriften Primo LEVIS und Peter WEISS‘ strukturiert²²⁸. In Anlehnung an Primo LEVI faßt Ruth KLÜGER ihre Erlebnisse in Auschwitz in folgende Worte, die Auschwitz als den Ort der Infragestellung der menschlichen Individualität und Identität an sich beschreiben:

„Primo Levi hat das in seinem Buch ‚Ist das ein Mensch?‘ beschrieben. Der aber kam mit dem Selbstgefühl eines erwachsenen, fertigen Mitteleuropäers dahin, geistig als Rationalist und geographisch als Italiener beheimatet und gefestigt. Für ein Kind war das anders, den mir war in den wenigen Jahren, die ich als bewußter Mensch existierte, die Lebensberechtigung Stück für Stück

²²⁴KLÜGER (1992), S. 89.

²²⁵KLÜGER (1992), S. 100.

²²⁶KLÜGER (1992), S. 102 f.

²²⁷Vgl. zur Interpretation dieser Kernszene von KLÜGERs Autobiographie H. MÜLLER (1996) und S. 19 f. dieser Arbeit.

²²⁸Vgl. I. HEIDELBERGER-LEONARD (1996), S. 25–31 und, besonders zu Peter WEISS, I. HEIDELBERGER-LEONARD (1995).

aberkannt worden, so daß Birkenau für mich einer gewissen Logik nicht entbehrte. Es war, als sei man einfach dadurch, daß man am Leben war, in ein fremdes Grundstück eingebrochen, und der das Wort an dich richtet, läßt dich wissen, daß dein Dasein unerwünscht ist. Wie ich zwei Jahre vorher in arischen Geschäften, laut ausgehängtem Schild, unerwünscht gewesen war. Nun hatte sich das Zahnrad weiter gedreht, und der Boden, auf dem du stehst, will, daß du verschwindest“²²⁹.

Eine Rettung vor dieser planmäßigen Herabwürdigung des Menschen, die schließlich zum Verlust jeden Selbstwertgefühls bei den Häftlingen führen soll, stellen für Ruth KLÜGER die Gedichte dar, die sie als Kind im elterlichen Hause auswendig gelernt hat, aber auch die in den Lagern selbstgedichteten Verse, die die Schrecken der Lager in gebundene Sprache bannen und so – wenigstens in einem bestimmten, das Überleben ermöglichendem Ausmaß – erträglich machen und genau dadurch die These ADORNOS von der Unmöglichkeit von Kunst nach Auschwitz in Frage stellen:

„Es sind Kindergedichte, die in ihrer Regelmäßigkeit ein Gegengewicht zum Chaos stiften wollten, ein poetischer und therapeutischer Versuch, diesem sinnlosen und destruktiven Zirkus, in dem wir untergingen, ein sprachlich Ganzes, Gereimtes entgegenzuhalten; also eigentlich das älteste ästhetische Anliegen“²³⁰.

Nach der Selektion in Auschwitz Ende Juni 1944 kommen Ruth KLÜGER und ihre Mutter in das Arbeitslager Groß-Rosen, wo sie bis zu ihrer Flucht kurz vor Kriegsende inhaftiert sind. Erst auf dieser Flucht fühlt sich die Autorin wieder als selbstbestimmtes Individuum:

„Damals erlebte ich das unvergeßliche, prickelnde Gefühl, sich neu zu konstituieren, sich nicht von anderen bestimmen zu lassen, ja und nein nach Belieben zu verteilen, an einem Scheideweg zu stehen, wo eben noch gar keine Kreuzung gewesen war, etwas hinter sich lassen, ohne etwas vor sich zu haben. [...] Wir wählten: ich vor allem, zappelig vor Überzeugung, wählte ich die Vogelfreiheit“²³¹.

Trotz dieser Freiheit ist die Gefahr für die geflohenen KZ-Häftlinge noch nicht vorüber und sie müssen sich erst eine neue, ‚arische‘ Identität beschaffen, um gemeinsam mit den anderen Flüchtlingen aus den damaligen deutschen Ostgebieten unbehelligt fliehen zu können. Doch auch nach Kriegsende ist die jüdische Grunderfahrung des Unerwünschtseins und der Nichtzugehörigkeit bestimmend für das Leben Ruth KLÜGERS in Straubing, wohin sie die Flucht vor den Russen zu den Westalliierten verschlagen hat. Obwohl ihre Mutter bald eine Stellung bei der amerikanischen Besatzungsbehörde annimmt und Ruth KLÜGER in dieser Stadt ihr Notabitur ablegt, gibt es keine Möglichkeit zu bleiben:

²²⁹KLÜGER (1992), S. 112.

²³⁰KLÜGER (1992), S. 125.

²³¹KLÜGER (1992), S. 168.

„Wir waren verhaßt, Parasiten einer verjudeten Militärregierung“²³².

Trotzdem entwickelt Ruth KLÜGER in dieser Zeit eine gewisse Affinität zur deutschen Sprache und Kultur, die ihr das Bleiben trotz des Auswanderungswunsches nach Palästina, der ihr von der dortigen britischen Einwanderungsbehörde unmöglich gemacht wird, erträglich macht und wohl ein Grund für ihre späte Neigung zur Germanistik ist:

„Durch die Verzögerung und gleichzeitig mit der Ungeduld wuchs unbeabsichtigt und ungewollt eine zunehmende Verbundenheit mit Deutschland, deutscher Sprache, deutschen Büchern, auch mit deutschen Menschen“²³³.

Bevor es schließlich zur Auswanderung, wenn auch nicht nach Palästina, sondern in die Vereinigten Staaten, kommt, folgt Ruth KLÜGER ihrer Mutter, die nach Regensburg versetzt wird, um dort das Studium aufzunehmen. Aus dieser Zeit stammen die eindrucksvollen Erfahrungen mit der deutschen Verdrängungsbereitschaft, die Ruth Klüger erstmals bei den Reaktionen auf den Nürnberger Kriegsverbrecherprozeß wahrgenommen hatte, und die ihr hier, besonders an ihrem Freund Christoph, aber auch an ihrer übrigen deutschen Umwelt auffallen. Virulent wird diese Erfahrung durch den latenten Antisemitismus im Hochschulbetrieb, der zu – hier ist sich die Erzählerin nicht sicher: wirklichen oder eingebildeten – Aggressionen führt:

„Die Dozenten waren fast ausschließlich katholische Geistliche, und es war ja unvermeidlich, daß man sich fragte, wie diese Herren uns noch vor zwei Jahren behandelt hätten. In diesen Hörsälen, schien mir, waren wir geduldet, nicht willkommen, und ich konnte das Gefühl nicht loswerden, daß ich mich hier eingeschlichen hätte. [...] Bei den Juden war die Spannung fühlbar, daß sie sich den Lehrenden, den entlarvten Unterdrückern, als Lernende weiterhin unterordnen mußten. Eine brenzlige Stimmung mit beiderseitiger Aggressivität herrschte zwischen ihnen und den Dozenten. oder hab ich mir das nur eingeredet, weil ich selber nicht sicher war, was ich hier sollte?“²³⁴.

Schließlich gelingt Ruth KLÜGER und ihrer Mutter die Auswanderung in die Vereinigten Staaten, wo sie sich zunächst in New York ansiedeln. Die dortigen Jahre sind geprägt von den Versuchen, durch „Trauerarbeit“²³⁵ die eigenen Lebenserfahrungen zu bewältigen und dadurch die eigene Identität zu akzeptieren. Dadurch gerät sie rasch in Konflikt mit ihrer jüdischen Umwelt, die das Vergessen und Verschweigen der Vergangenheit zu ihren höchsten Tugenden rechnet:

„die entfernte Tante [sagte] zu mir: ‚Was in Deutschland passiert ist, mußt du aus deinem Gedäch-

²³²KLÜGER (1992), S. 196.

²³³KLÜGER (1992), S. 202.

²³⁴KLÜGER (1992), S. 208.

²³⁵KLÜGER (1992), S. 231.

nis streichen und einen neuen Anfang machen. Du mußt alles vergessen, was dir in Europa geschehen ist. Wegwischen, wie mit einem Schwamm, wie die Kreide von einer Tafel.' [...] Ich dachte, sie will mir das einzige nehmen, was ich hab, nämlich mein Leben, das schon gelebte. Das kann man doch nicht wegwerfen, als hätte man noch andere im Schrank. Sie wird doch auch ihre Kindheit nicht wegwischen wollen, und ich hab eben die, die ich hab und kann mir keine neue konstruieren. Warum mir Vorschriften machen, wie ich damit umzugehen habe? Nach den fernliegenden Worten suchend, wehrte ich mich gegen diese Einladung zum Verrat an meinen Leuten, an meinen Toten"²³⁶.

Mit dieser Haltung, die die Autorin bis heute vertritt und zu deren Ergebnissen diese Autobiographie zu zählen ist, zeigt Ruth KLÜGER ihre Widerständigkeit und das Beharren auf ihre, durch die Kontinuität des eigenen Lebens und der darin gemachten Erfahrungen erlangte Identität, die sie nicht einzutauschen gewillt ist gegen eine amerikanische Instant-Identität, die ohne Vergangenheit auskommt und von den meisten Immigranten kritiklos und wahrscheinlich nicht undankbar übernommen worden ist:

„Alle wollen uns zeigen, wie amerikanisiert sie waren. Sie korrigierten und verspotteten einander beim Englischsprechen. Und verachteten sich selbst, weil sie nicht zu den Einheimischen zählten. [...] Sie suchten die Selbstverachtung durch Prahlereien wettzumachen und verspotteten dann wieder die Prahlereien. Da sie entwurzelt und deklasiert waren, lachten sie über die Wichtigtuerei der Entwurzelten und Deklassierten. [...] Sie meinten, die vergiftete Vergangenheit auszumerzen und schnitten sich dabei ins Fleisch, solcher Chirurgie unkundig“²³⁷.

Bestätigung und Zuspruch sowie die Akzeptanz ihrer eigenen Identität findet Ruth KLÜGER erst wieder bei ihren Freundinnen aus dem Hunter-College. In diesem Freundinnenkreis²³⁸ verwirklicht sich für Ruth KLÜGER die Verheißungen des Matriarchats und insofern ist dieser Kreis als Gegenstück zu den Erfahrungen während des Krieges in Deutschland und in den deutschen Konzentrationslagern zu denken:

„Sie [die Freundinnen; M. M.] nahmen mich wahr und ließen mich sein, wie ich war. (Bei denen bleib ich.)“²³⁹.

²³⁶KLÜGER (1992), S. 227 f.

Zur Dialektik von Vergessen und Erinnern des Holocaust vgl. die Ausführungen von H. WEINRICH (1997), S. 228–256, der den Kampf, um die Erinnerung dem Vergessen zu entreißen, an einigen Autobiographien von Überlebenden untersucht. Andererseits wird in dieser Arbeit auch die Flucht ins Vergessen als Mittel der Bewältigung des eigenen Lebens thematisiert. Dieser Verdrängungsmechanismus, nichts anderes ist die Flucht ins Vergessen, wird in den Autobiographien der Generation nach Auschwitz zum großen Lebensthema, die mit diesem verdrängten „Gespenst“ des Holocaust erzogen worden und bei ihren Eltern auf eine Mauer des Schweigens gestoßen ist, gleichzeitig aber die Auswüchse dieser Verdrängung in der eigenen Kindheit miterleben mußte, ohne sie durchschauen zu können.

²³⁷KLÜGER (1992), S. 224 f.

²³⁸Zur Bedeutung der Freundschaft insbesondere unter Frauen vgl. KLÜGER (1992), S. 40 und die dort gegebene Interpretation des Buches Ruth, die ein Hohelied auf die Freundschaft unter Frauen darstellt. – Vgl. dazu S. 67 f. dieser Arbeit.

²³⁹KLÜGER (1992), S. 248.

Diese Freundschaft unter Frauen hat die Zeitläufte überdauert und bis in die Gegenwart hinein gehalten. In dieser Hinsicht der langen Dauer kann die Hymne an die matriarchalische Freundschaft als utopischer Gegenentwurf zu den patriarchalischen, auf Ideologie, Ausgrenzung und Unterdrückung beruhenden Herrschaftsstrukturen gelesen werden, unter denen Ruth KLÜGER mehrfach gelitten hat. Dies ist wohl die eigentliche ‚Botschaft‘ von Ruth KLÜGERS Autobiographie, die ihr *weiter leben*, das Buch wie die eigene Biographie, unter diesem Aspekt und gegen den Widerstand ihrer Umwelt organisiert hat.

4. Schlußbetrachtung

Die im Verlauf dieser Arbeit angestellten Überlegungen sollten versuchen, einige konstitutive Elemente der jüdischen Autobiographie nach dem Holocaust herauszuarbeiten. In einem ersten, allgemeinen Anlauf wurde dazu diese spezifische Ausprägung des literarischen Genres ‚Autobiographie‘ in die Gattungstradition gestellt, mit dem Ziel, ihren spezifischen Charakter – oder, in anderen Worten: ihren Beitrag zur literarischen Evolution – deutlich hervortreten zu lassen. Es hat sich dabei gezeigt, daß die jüdische Autobiographie nach dem Holocaust sich der zentralen Erfahrung der Moderne, der Entfremdung von den ursprünglichen Lebenszusammenhängen, nicht verschließen kann. Die Erfahrung des sinnlosen, aber planvollen Völkermords ist die jüdische Variante der universalsten aller möglichen Entfremdungen: die Bestreitung des Lebensrechts. Infolge dieser Erfahrung ist den Überlebenden die Möglichkeit der entelechischen und teleologischen Autobiographie in der Tradition GOETHEs versagt; an ihre Stelle ist das Prinzip der Kontingenz, des bloßen Zufalls getreten, der allein das Überleben bestimmt hat²⁴⁰.

Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit wurde dann versucht zu zeigen, wie sich das autobiographische Individuum dieser Erfahrung der lebensbestimmenden Kontingenz stellt, mit welchen literarischen Mitteln es in seiner Autobiographie diese Erfahrung bewältigt und welche Auswirkungen diese Erfahrung auf die Entwicklung und Erhaltung der eigenen Identität hat bzw. inwieweit sie diese überhaupt erst konstituiert. Zu diesem Zweck wurden die autobiographischen Texte von drei Autoren ausgewählt, die den Antisemitismus bis zum Massenmord im Dritten Reich als Kinder und Jugendliche auf verschiedenen Wegen überlebt haben und reflektiert darüber erzählen können. Allen ausgewählten Autoren ist gemeinsam, daß sie ihr autobiographisches Schreiben – teils in den Autobiographien selbst, teils in Reden und Aufsätzen – gründlich reflektieren und kom-

²⁴⁰Die Frage, inwieweit die Betonung der Bedeutung des Zufalls für das eigene Leben einen Schutzmechanismus darstellt, der die psychischen Belastungen, die sich aus der Frage ergeben, warum gerade man selbst und nicht die Eltern, Geschwister oder Kinder überlebt haben, kann hier nicht beantwortet, wohl aber gestellt werden. Ihre Beantwortung ist jedoch mit literaturwissenschaftlichen Methoden nicht zu leisten, dazu bedarf es psychoanalytischer Forschungen, die erst in den letzten Jahren eingeleitet worden sind. Es wäre jedoch interessant zu erfahren, wie sich das Kontingenzmotiv psychoanalytisch aus den untersuchten autobiographischen Texten herleiten ließe.

mentieren. Daraus ergibt sich das Modell der Darstellung, nach dem in diesem interpretierenden Teil der Untersuchung vorgegangen wurde: Nach einer kurzen Einleitung, die einen kursorischen Überblick über die zu besprechenden Texte sowie eine Einordnung in die Reihe der bereits untersuchten Werke enthält, folgt eine Darstellung der Einlassungen der Autoren zu ihrem autobiographischen Schreiben, die gefolgt wird von der eigentlichen Interpretation der autobiographischen Texte.

Des besseren Kontrastes wegen wird den Autobiographien der Überlebenden GREVE, GOLDSCHMIDT und KLÜGER diejenige Werner KRAFTs gegenübergestellt, der – eine Generation früher geboren und bereits 1933 über Frankreich nach Palästina emigriert – noch ganz im Geist GOETHEs eine entelechische und teleologische Autobiographie zu schreiben vermag, die des Autors Selbstvollendung im deutschen Geist und in der deutschen Kultur nachvollzieht – freilich nicht ohne die theoretische Einsicht, daß diese Möglichkeit einer späteren Generation von Juden in Deutschland nicht mehr vergönnt sein wird.

Ludwig GREVE ist der älteste der hier untersuchten Autobiographen. In seiner Autobiographie mit dem programmatischen Titel *Wo gehörte ich hin?* thematisiert GREVE die Assimilationsbestrebungen des jüdischen Bürgertums, zu dem auch seine Familie gehört. Das Wissen um die Illusion der Assimilation und die anschließende Desillusionierung durch die nationalsozialistische Verfolgungspolitik gegenüber den Juden prägen die literarische Gestaltung dieser Autobiographie, die das jüdische Leben in Deutschland durch die Verwendung einer aus der Theaterwelt entlehnten Begrifflichkeit als Schein entlarvt. Dadurch ist auch die Illusion der Entelechie und Teleologie des Subjekts an ihr Ende gekommen, und die Interpretation des eigenen Lebens kann nicht mehr in den Kategorien der Providenz erfolgen, sondern muß der Kontingenz, dem Zufall als Gestaltungsprinzip des eigenen Lebens, Platz in der Autobiographie einräumen. Verdeckt wird die Herrschaft dieses Prinzips eben durch die Verwendung der Theatermetaphorik, die die Inszenierung des jüdischen Lebens als bürgerliche Existenz sichtbar macht. Das Durchschauen dieses Prinzips, das durch die Verwendung der Theatermetaphorik reflektiert wird, stellt die eigentliche Leistung der Autobiographie GREVES dar.

Bei Georges-Arthur GOLDSCHMIDT ist von dieser Illusion nichts mehr zu spüren. Seine frühesten bewußten Lebenserinnerungen fallen schon unter die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft und sind geprägt vom Antisemitismus seiner Umwelt und der Grunderfahrung der *Absonderung*, die bei dem von seinen Eltern getrennten Kind zu einer masochistischen Prägung der eigenen Identität führen, die sich während der Jahre in einem französischen Kinderheim unter den sadistischen Bestrafungen durch Personal und Heimzöglinge ins Pathologische steigert und schließlich, als ein Schutzmechanismus der gequälten Seele in einem gequälten Körper, zur völligen *Absonderung* des Kindes von seiner eigenen Körperlichkeit führt, indem die natürlichen Reaktionen umgekehrt werden: Der körperliche Schmerz bereitet dem Heranwachsenden schließlich Lust, die es ihm ermöglicht, seine psychischen Verwundungen zu verdrängen – statt sie zu bewältigen. Diese sind durch die Trennung von den Eltern und deren schließliche Ermordung durch die Nationalsozialisten sowie die Erfahrung der als persönliche Schuld empfundenen jüdischen Identität hervorgerufen worden. Folgerichtig entwickelt der Heranwachsende keine eigene freigewählte, sondern nur eine aufgezwungene und – paradoxerweise deshalb – lustvoll erlebte Identität, die sich im Ideal des Domestiken manifestiert, der einzig auf die Wünsche und Befehle seines Herrn fixiert ist.

Die jüdische Grunderfahrung der Ausgrenzung und Verfolgung findet sich auch in der Autobiographie Ruth KLÜGERS. Sie fügt sich jedoch nicht passiv in ihr Schicksal als Jüdin und Frau, sondern kämpft für eine eigenständige und frei gewählte Identität, weil sie sich von den fatalen Gruppenzwängen lösen will, die schließlich zur Vernichtung der ‚Juden‘ durch die ‚Arier‘ geführt haben. Deutlich wird dieses Ansinnen in der Gegenwartsorientierung des Textes mit dem programmatischen Titel *weiter leben*, der die Kindheit und Jugend nicht als isoliert von der gegenwärtigen Lebenserfahrung der Autorin betrachtet, wie es bei den anderen Autobiographien zu sehen war, sondern permanent Bezüge und Vergleiche herstellt und dadurch eine offensive Auseinandersetzung mit ihren Kindheits-erfahrungen ermöglicht, deren Auswirkungen sie bis in die Gegenwart zu erkennen glaubt. Der Wert dieser Autobiographie liegt in dieser Offensive begründet, die versucht, gesellschaftliche Tabus und Leerformeln beim Sprechen über den Holocaust aufzubrechen und gleichzeitig das fortwirken bestimmter Denkstrukturen, die die Autorin als grundlegend für den Nationalsozialismus betrachtet, in der Gegenwart aufzudecken. Ob die Stringenz dieser von Ruth KLÜGER behaupteten Reihe patriarchalischer Herrschaftssysteme (Juden-

tum, Nationalsozialismus, Ehe) so zwingend ist, wie es ihr selbst scheint, soll hier offenbleiben, jedenfalls stellt sie den patriarchalischen Herrschaftsstrukturen der Welt eine matriarchalische Freundschaftskultur gegenüber, die eine von Gruppenzwängen freie Gegenutopie zu den gegenwärtigen sozialen Verhältnissen und patriarchalischen Zwängen entwirft.

Die Einzelinterpretationen dieser Arbeit habe verschiedene Wege der jüdischen Autobiographie nach dem Holocaust anzuzeigen versucht. Ob sie als paradigmatisch gelten können, müßte eine grundlegende Untersuchung zeigen, die sich auf einen wesentlich größeren Textkorpus stützt und – wenigstens zur Untermauerung der in Teil 2. dieser Arbeit dargelegten allgemeinen Thesen – über den engen Bereich der rein literarischen Autobiographie hinausgreift. Darüber hinaus lohnte auch ein Blick in die Autobiographien bzw. autobiographischen Erzählungen oder Romane der Generationen nach dem Holocaust, die sich mit den Erfahrungen der Eltern- und Großelterngeneration, die die Verfolgung überlebt haben, sowie den Reaktionen von Deutschen auf ihre jüdische Identität, die nach dem Holocaust gleichfalls neu definiert werden muß, beschäftigen.

In diesem Zusammenhang wäre auch eine Untersuchung der psychischen Hintergründe dieser Autobiographien sinnvoll, die unter den Stichworten ‚Trauma‘ und ‚Bewältigung‘ in den letzten Jahren Eingang in die psychoanalytische Forschung gefunden haben, und die sicherlich auch zur Untersuchung der Textstrukturen wertvolle Erkenntnisse beisteuern könnte.

5. Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis enthält die bibliographischen Nachweise zu allen in den Fußnoten abgekürzt zitierten Texten. Texte, deren Autoren in den Fußnoten ohne Vornameninitialie verzeichnet sind, finden sich unter 5.1. Autobiographische Texte, alle anderen unter 5.2. Forschungsliteratur. Zitierte Rezensionen sind unter dem Titel des besprochenen Werkes angeführt.

5.1. Autobiographische Texte

BEGLEY, Louis (1996): *Lügen in Zeiten des Krieges* : Roman / aus dem Amerik. von Christa KRÜGER. – 2. Aufl., Frankfurt 1996.

KLÜGER, Ruth: *Die Normalität der Lüge* : Louis Begleys beeindruckende Kindheitserinnerungen aus Polen. In: *Die Zeit*, Nr. 41 v. 7. 10. 1994, S. 23.

CANETTI, Elias (o.J.): *Die gerettete Zunge* : Geschichte einer Jugend. – Stuttgart ; München o. J.

DEUTSCHKRON, Inge (1980): *Ich trug den gelben Stern*. – 3. Aufl., Köln 1980.

GOETHE, Johann Wolfgang von (1966/1967): *Dichtung und Wahrheit*. In: GOETHE, Johann Wolfgang von: *Werke* [Hamburger Ausgabe] Bd. 9 – 6. Aufl., Hamburg 1967 ; Bd. 10 – 4. Aufl., Hamburg 1966.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur (1993): *Die Absonderung* : Erzählung / mit einem Vorwort von Peter HANDKE. – Frankfurt 1993.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur (1996): *Die Aussetzung* : eine Erzählung. – Zürich 1996.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur (1989): *Ein Garten in Deutschland* : eine Erzählung / aus dem Französischen übersetzt von Eugen HELMLÉ. – 2. Aufl., Zürich 1989.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur (1989a): *Der Spiegeltag* : Roman / deutsch von Peter HANDKE. – Frankfurt 1989.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur (1995): *Der unterbrochene Wald* : Erzählung / aus dem Französischen von Peter HANDKE. – Frankfurt 1995.

GREVE, Ludwig (1994): *Wo gehörte ich hin?* : Geschichte einer Jugend / hg. von Reinhard TGAHRT. – 2. Aufl., Frankfurt 1994.

CONRADY, Karl Otto: Zum Abschied verdammt : die Jugenderinnerungen Ludwig Greves. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 127 v. 4. 6. 1994, S. 4.

WEBER, Werner: „... fertig ist die Laube ...“ : zu Ludwig Greves Erinnerungen. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 156 v. 8. 7. 1994, S. 31.

KLÜGER, Ruth (1992): *weiter leben : eine Jugend*. – Frankfurt 1992.

KRAFT, Werner (1973): *Spiegelung der Jugend*. – Frankfurt 1973.

LENNERT, Rudolf (1973): [Rezension]. In: *Neue Deutsche Hefte* 20 (1973), H. 140, S. 186–189.

LEVI, Primo (1996): *Ist das ein Mensch?* : ein autobiographischer Bericht.– 5. Aufl., München 1996.

SCHWARZ, Egon (1992): *Keine Zeit für Eichendorff* : Chronik unfreiwilliger Wanderjahre. – Frankfurt 1992.

SCHOLEM, Gershom (1994): *Von Berlin nach Jerusalem* : Jugenderinnerungen / aus dem Hebräischen von Michael BROCKE und Andrea SCHATZ. – Erweiterte Fassung, Frankfurt 1994.

5.2. Forschungsliteratur

ADORNO, Theodor W. (1994): *Die beschworene Sprache* : zur Lyrik Rudolf Borchardts. In: ADORNO, Theodor W.: *Noten zur Literatur*. – 6. Aufl., Frankfurt 1994, S. 536–555.

ASSMANN, Jan (1993): *Die Katastrophe des Vergessens* : das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik. In: *Mnemosyne* : Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung / Aleida ASSMANN ; Dietrich HARTH (Hg.). – 3.–4. Tsd., Frankfurt 1993, S. 337–355.

ASSMANN, Jan (1995): *Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung* : das Prinzip ‚Kanon‘ in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels. In: *Memoria als Kultur* / hg. von Otto Gerhard OEXLE. – Göttingen 1995, S. 95–114.

ASSMANN, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis* : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. – 2., durchges. Aufl., München 1997.

Die Autobiographie (1989) : zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung / hg. von Günter NIGGL. – Darmstadt 1989.

BRAESE, Stephan / GEHLE, Holger (1995): *Von „deutschen Freunden“ : Ruth Klügers weiter leben - Eine Jugend in der deutschen Rezeption*. In: *Deutschunterricht* [Velber] 47 (1995), Heft 6, S. 76–87.

GEHLE, Holger (1994): „weiter leben“ in der deutschen Buchkritik. In: *Ruth Klüger in Deutschland* / hrsg. von Stephan BRAESE und Holger GEHLE. – Bonn 1994, S. 11–24.

GREVE, Ludwig (1992): *Sie lacht : und andere Gedichte*. – Frankfurt 1992.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene (1995): *Auschwitz, Weiss und Walser : Anmerkungen zu den „Zeitschaften“ in Ruth Klügers weiter leben*. In: *Peter Weiss Jahrbuch* 4 (1995), S. 78–89.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene (1996): *Ruth Klüger: weiter leben, eine Jugend : Interpretation*. – München 1996.

HESSING, Jakob (1992): *Spiegelung der Jugend : zum Tode von Werner Kraft*. In: *Jahrbuch* / Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung <Darmstadt> ; 1991. – Darmstadt 1992.

KAMMLER, Clemens (1995): Ein Ereignis im Auschwitz-Diskurs. In: *Deutschunterricht* [Velber] 47 (1995), Heft 6, S. 19–30.

KLÜGER, Ruth (1996a): *Von hoher und niedriger Literatur*. – Göttingen 1996.

KLÜGER, Ruth (1996): *Zum Wahrheitsbegriff in der Autobiographie*. In: *Autobiographien von Frauen : Beiträge zu ihrer Geschichte* / Magdalene HEUSER (Hg.). – Tübingen 1996.

KRAFT, Werner (1972): *Überlegungen zum Thema Biographie und Autobiographie*. In: *Jahrbuch* / Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung <Darmstadt> ; 1971. – Heidelberg ; Darmstadt 1972.

KRONSBELN, Joachim (1984): *Autobiographisches Erzählen : die narrativen Strukturen der Autobiographie*. – München 1984.

LEHMANN, Jürgen (1988): *Bekennen – Erzählen – Berichten : Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. – Tübingen 1988.

LEJEUNE, Philippe (1989): *Der autobiographische Pakt*. In: *Die Autobiographie* (1989), S. 214–257.

LEZZI, Eva (1996): „weiter leben“ : ein deutsches Buch einer Jüdin?. In: *Frauen in der Literaturwissenschaft* (1996), Rundbrief 49, S. 14–20.

LORENZ, Dagmar C. G. (1994): *Memory and criticism* : Ruth Klügers *weiter leben*. In: *Women in German Yearbook* 9 (1994), S. 207–224.

Ludwig Greve (1992): *Texte – Dokumente – Materialien*. – Baden-Baden ; Zürich 1995 (*Peter-Huchel-Preis* : ein Jahrbuch ; 1992).

MAHRHOLZ, Werner (1989): *Der Wert der Selbstbiographie als geschichtliche Quelle*. In: *Die Autobiographie* (1989), S. 72–74.

MEIER, Christian (1990): *Vierzig Jahre nach Auschwitz* : deutsche Geschichtserinnerung heute. – 2., erw. Aufl., München 1990.

MÜLLER, Herta (1996): *In der Falle*. – Göttingen 1996.

MÜLLER, Klaus-Detlef (1976): *Autobiographie und Roman* : Studien zur literarischen Autobiographie der Goethe-Zeit. – Tübingen 1976.

MÜNZ, Christoph (1996): *Der Welt ein Gedächtnis geben* : geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz. – 2. Aufl., Gütersloh 1996.

NEUMANN, Bernd (1970): *Identität und Rollenzwang* : zur Theorie der Autobiographie. – Frankfurt 1970.

PAULSEN, Wolfgang (1988): *Das Ich im Spiegel der Sprache* : autobiographisches Schreiben in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. – Tübingen 1991.

MORITZ, Rainer (1992): [Rezension]. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprache und Literatur* 229 (1992), H. 1, S. 164–166.

Proletarische Lebensläufe (1975) : autobiographische Dokumente zur Entstehung der Zweiten Kultur in Deutschland / hg. von Wolfgang EMMERICH. Band 1 – 2. Aufl., Reinbek 1975 ; Band 2 – Reinbek 1975.

RECTOR, Martin (1995): *Frühe Absonderung, später Abschied* : Adoleszenz und Faschismus in den autobiographischen Erzählungen von Georges-Arthur Goldschmidt und Peter Weiss. In: *Peter Weiss Jahrbuch* 4 (1995), S. 122–139.

SCHMIDT, Ulrich (1993): *Zwischen Aufbruch und Wende* : Lebensgeschichten der sechziger und siebziger Jahre. – Tübingen 1993.

Schwarze Pädagogik (1980) : Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung / hg. und eingeleitet von Katharina RUTSCHKY. – 9.–11. Tsd., Frankfurt (usw.) 1980.

SLOTERDIJK, Peter (1978): *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung* : Autobiographien der Zwanziger Jahre. – München 1978.

Täter – Opfer – Folgen (1995) : der Holocaust in Geschichte und Gegenwart / Heiner LICHTENSTEIN ; Otto R. ROMBERG (Hrsg.). - Bonn 1995.

VOLKOV, Shulamit (1988): *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland* : Eigenart und Paradigma / aus dem Englischen übersetzt von Gunilla Friederike Budde. In: *Bürgertum im 19. Jahrhundert* : Deutschland im europäischen Vergleich / hg. von Jürgen KOCKA ; Band 2 – München 1988, S. 343–371.

WALSER, Martin (1994): *Ruth Klüger zur Begrüßung*. In: *Ruth Klüger in Deutschland* / hrsg. von Stephan BRAESE und Holger GEHLE. – Bonn 1994, S. 31–33.

WEHLER, Hans-Ulrich (1987): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 2: 1815–1845/49 – Frankfurt 1987.

WEHLER, Hans-Ulrich (1995): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 3: 1849–1914 – Frankfurt 1995.

WEIGEL, Sigrid (1995): *Der Ort von Frauen im Gedächtnis des Holocaust* : Symbolisierung, Zeugenschaft und kollektive Identität. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 33 (1995), Heft 135, S. 260–268.

WEINRICH, Harald (1997): *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens*. – München 1997.

Werner Kraft 1896 – 1991 (1996). – Marbach 1996 (*Marbacher Magazin* ; 75/1996).

Register

Das Register enthält alle Personennamen (Ausnahme: biblische Personen, Personen in Zitaten sowie Angehörige der Autobiographen), die im Text bzw. im Anmerkungsapparat der Arbeit vorkommen sowie sämtliche dort erwähnten literarischen Werke unter ihrem jeweiligen Autor.

- Adorno, Theodor W. 26, 30, 77
Assmann, Jan 4, 5, 16-18
Austin, John L. 12
- Baeck, Leo 76
Begley, Louis
 Lügen in Zeiten des Krieges 4, 41, 43, 49,
 62, 63, 66
Benjamin, Walter 29, 31, 53
Borchardt, Rudolf 28-31
Braese, Stephan 64
Bräker, Ulrich 15
Breden, Ulrich 27
Brinkmann, Rolf Dieter 37
Bubis, Ignatz 64
- Canetti, Elias
 Die gerettete Zunge 18
Conrady, Karl Otto 34
- Deutschkron, Inge
 Ich trug den gelben Stern 4, 43
Drews, Jörg 25
- Emmerich, Wolfgang 15
Erikson, Erik H. 11, 33
- Freud, Sigmund 11, 70
- Gehle, Holger 64
Goethe, Johann Wolfgang von 7, 8, 13, 22, 25, 26,
 38
 Dichtung und Wahrheit 7, 9, 11, 13, 19, 25,
 26, 39, 81, 82
Goldhagen, Daniel J. 5
Goldschmidt, Georges-Arthur 6, 7, 48-56, 62-66,
 82, 83
 Der Spiegeltag 49, 55, 56, 60, 61
 Der unterbrochene Wald 49, 60
 Die Absonderung 48, 49, 52, 54, 57-61, 83
- Die Aussetzung 49, 52, 57, 62
Ein Garten in Deutschland 49, 56-58
Greve, Ludwig 6, 7, 33-38, 41, 44-47, 82
 Wo gehörte ich hin? 18, 24, 34, 35, 37-44,
 46-48, 53, 55, 62-66, 82
- Hamburger, Käte 12
Handke, Peter 49, 54
Heidelberger-Leonard, Irene 4, 5, 64, 73, 76
Herzl, Theodor 18
Hessing, Jakob 28
Hitler, Adolf 29, 31
- Jochmann, Carl Gustav 31, 52, 53
- Kammler, Clemens 70
Klüger, Ruth 5-7, 20, 49, 62, 64-66, 68-80
 weiter leben 4-6, 18-20, 41, 62-80, 82, 83
Kraft, Werner 24-33, 53
 Spiegelung der Jugend 8, 24-33, 53, 55, 82
Kraus, Karl 31
Kronsbein, Joachim 10
- Lämmert, Eberhard 12
Lehmann, Jürgen 9, 12, 13
Lehmann, Wilhelm 31
Lejeune, Philippe 49
Lennert, Rudolf 25
Lessing, Theodor 28
Levi, Primo 76
 Ist das ein Mensch? 63, 76
Lezzi, Eva 68
Lichtenstein, Heiner 5
Lorenz, Dagmar C. G. 66
- Mahrholz, Werner 10, 12
Mann, Thomas
 Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull
 11
Meier, Christian 4, 5, 7

Moritz, Rainer 10
Müller, Herta 20, 33, 76
Müller, Klaus-Detlef 9, 10, 12, 13, 25
Münz, Christoph 4, 16

Neumann, Bernd 9-12, 20, 25, 38
Niggel, Günther 9

Paulsen, Wolfgang 10, 14
Preuß, Werner H. 31
Proust, Marcel 56

Rathenau, Walther 29
Rector, Martin 48, 51, 54, 58, 61
Romberg, Otto R. 5
Rutschky, Katharina 54

Schmidt, Ulrich 14
Scholem, Gershom
 Von Berlin nach Jerusalem 18, 24, 28
Schröder, Gustav 6
Schwarz, Egon
 Keine Zeit für Eichendorff 18-20

Searle, John R. 12
Sloterdijk, Peter 11, 14
Spielberg, Steven
 Schindlers Liste 5
Stanzel, Franz K. 12

Tgahrt, Reinhard 34
Tynjanov, Jurij 10

Volkov, Shulamit 22, 23

Walser, Martin 64, 73
Weber, Werner 40
Wehler, Hans-Ulrich 23
Weigel, Sigrid 68
Weinrich, Harald 79
Weiss, Peter 76
 Abschied von den Eltern 58
Wiese, Leopold von
 Kindheit 50
Wolffsohn, Michael 64

Erklärung

Hiermit versichere ich, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe, und daß die Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, durch die Angabe der Quellen als Entlehnungen kenntlich gemacht worden sind.

Benningen, den 30. November 1997

Markus Malo